

On a souvent recours, pour décrire le comportement des individus, à la notion de *disposition*. Cette notion n'a pourtant pas bonne réputation chez la plupart des philosophes, qui lui reprochent de n'avoir pas plus de valeur explicative que la vertu dormitive de l'opium.

Ce que montre, au contraire, Emmanuel Bourdieu, c'est que cette notion est à la fois utile et fondamentale. Se situant au carrefour de la philosophie du langage et des sciences humaines, elle révèle la vanité des présupposés intellectualistes des philosophies contemporaines de l'action qui continuent à postuler un homme abstrait, sans corps ni inscription dans une collectivité. L'analyse débouche sur une nouvelle conception de l'individu croyant et agissant, inspirée du pragmatisme – nos croyances ne sont pas les libres choix d'un pur esprit raisonnable et raisonnant mais fonctionnent comme des dispositions, acquises par la force de l'habitude, et qui nous inclinent à agir autant qu'à penser.

Emmanuel Bourdieu est un jeune philosophe, spécialiste notamment de philosophie anglo-saxonne (pragmatisme, philosophie analytique). C'est son premier livre.

EMMANUEL BOURDIEU

SAVOIR FAIRE

*Contribution
à une théorie
dispositionnelle
de l'action*



SAVOIR FAIRE

EMMANUEL BOURDIEU



SEUIL



9 782020 349130

ISBN 2.02.034913.2 / Imprimé en France 6.98

130 F

SEUIL

EMMANUEL BOURDIEU

SAVOIR FAIRE

Contribution à une théorie dispositionnelle
de l'action

ÉDITIONS DU SEUIL

27, rue Jacob, Paris VI^e

ISBN : 2-02-034913-2

© ÉDITIONS DU SEUIL, JUIN 1998

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

Introduction

Fils de musicien, poète, excellent dessinateur, critique d'art, partisan de l'Arioste contre le Tasse, défenseur de la peinture contre la sculpture, ami d'un des grands adversaires du maniérisme à Florence, le peintre Cigoli, et du satirique Francesco Berni, Galilée ne fut pas seulement un des principaux fondateurs de la physique mathématique moderne : il incarnait, à lui seul, tout un pan de la vie culturelle florentine, qui se réclamait, alors, du classicisme de la première Renaissance. Erwin Panofsky (1954) montre que les multiples investissements intellectuels du grand physicien ne se réduisent pas à une juxtaposition d'activités séparées et forment au contraire un système de pratiques homologues dont la cohérence n'est pas imputable à un projet ou à un plan délibéré, mais à l'action des mêmes « tendances déterminantes » : c'est à une même aversion pour les faux-semblants et les artifices de la pensée confuse, à un même souci de clarté et de distinction, bref, au même « purisme critique », que Galilée devait sa préférence pour la peinture, où représentant et représenté sont plus nettement dissociés que dans la sculpture, son rejet de l'allégorie en poésie et de l'anamorphose en peinture, aussi bien que, dans le travail scientifique, son refus de mêler physique et métaphysique, mystique et algèbre, religion et astronomie. D'où, s'exprimant indifféremment dans les registres esthétique et épistémologique, son adhésion étrangement obsti-

née au privilège traditionnel du cercle, véritable « hantise de la circularité », qui le conduisit, à la fois, à affirmer, conformément à l'enseignement de Léonard de Vinci, qu'on pouvait reconstituer tous les mouvements fondamentaux du corps humain à partir de cercles et d'épicycles, et à rejeter les lois de l'astronomie keplérienne, attribuant aux planètes des trajectoires elliptiques. Bref, au travers de l'idée de « purisme critique », Panofsky saisit la propriété fondamentale en fonction de laquelle s'organise tout le comportement du grand physicien, lui conférant sa cohérence et son « style » propre.

Cette analyse historique relève d'une forme de conceptualisation essentielle aux sciences humaines et, de manière générale, aux théories du comportement, dont la spécificité est de faire intervenir des concepts, tels que celui de « tendances déterminantes » ou même d'« attitude » esthétique ou scientifique, que j'appellerai concepts dispositionnels.

Précisons qu'il ne sera, ici, question que du concept « savant » de disposition, qui n'a pas d'équivalent dans l'usage ordinaire du mot. Nous excluons donc, d'emblée, tous les emplois courants qu'on peut faire de ce dernier, qu'il s'agisse de désigner la manière dont des objets sont répartis dans l'espace (*la disposition des chaises autour de la table*), l'état d'esprit d'une personne envers une autre personne (*ses dispositions à votre égard sont excellentes*), le pouvoir d'user à son gré de quelque chose ou de quelqu'un (*je suis à votre disposition*), ou enfin le résultat d'une décision pratique ou contractuelle (*prendre des dispositions*).

Nous partirons de la définition provisoire suivante : avoir une disposition, c'est être enclin à agir régulièrement de telle ou telle manière, dans telles ou telles circonstances. On peut se demander pourquoi, néanmoins, nous n'avons pas utilisé un mot du langage courant, tel que, précisément, « aptitude », « tendance », « capacité » ou même « habitude ». C'est simplement qu'il nous a semblé que,

dans son usage savant, le mot « disposition » était, parmi tous les mots de la même famille, celui dont l'extension était la plus grande. On verra, en particulier, qu'on peut concevoir les tendances et les capacités comme deux espèces particulières de dispositions¹. Quant à l'habitude, il semble qu'elle ne corresponde qu'à une partie (l'univers des dispositions acquises et reconditionnables) du champ que couvrent les concepts dispositionnels. Nous parlerons donc des dispositions comme du genre dont les habitudes ou dispositions acquises sont une espèce.

On présente souvent le dispositionnalisme comme une philosophie à la fois naïve, vaine, obscure et même fallacieuse : naïve, dans la mesure où l'idée de disposition est considérée comme une notion précritique que la pensée conceptuelle ne peut intégrer qu'après l'avoir soumise à examen, parce qu'elle est étrangère à sa tradition et à ses problématiques ; vaine, parce que les justifications dispositionnelles sont réputées n'être que des tautologies qui se donnent pour des explications : dire que l'opium fait dormir parce qu'il possède une « vertu dormitive » revient à dire qu'il fait dormir parce qu'il fait dormir ; obscure et même conceptuellement dangereuse, dans la mesure où elle compense cette absence de contenu par l'invention de vertus ou de principes mythologiques censés procurer une existence indépendante aux dispositions invoquées (la « vertu dormitive » de l'opium serait une substance cachée que contiendrait l'opium et qui serait l'agent de l'effet soporifique qu'il produit) ; obscure et fallacieuse, également, parce qu'elle conduit à attribuer aux entités mystérieuses, ainsi produites et rendues autonomes, une exis-

1. En fait, on remettra ensuite en cause cette distinction typiquement intellectualiste.

tence indépendante de tout fait actuel, c'est-à-dire vérifiable : la vertu dormitive réifiée de l'opium est une propriété que celui-ci possède, même lorsqu'il n'endort personne ; autrement dit, l'opium possède cette propriété en vertu du fait non pas qu'il endort, mais qu'il peut endormir, fait qui n'en est pas un, puisqu'il n'en existe pas de critère. Bref, les énoncés dispositionnels seraient, dans le meilleur des cas, des manières redondantes de décrire les régularités du comportement et, dans le pire, ils seraient au principe de réifications dépourvues de sens.

Le principal objectif de ce travail est, d'une part, de montrer que ces critiques n'atteignent qu'un dispositionnalisme substantialiste qui n'a rien à voir avec celui que nous voulons défendre, et que, en visant ainsi un parent pauvre du dispositionnalisme, les philosophies et épistémologies actualistes se dispensent d'affronter les objections théoriques et empiriques que ce dernier leur adresse ; d'autre part, d'essayer, au contraire, de prendre au sérieux les arguments critiques et les concepts du dispositionnalisme et d'en restituer la cohérence. Pour ce faire, nous avons utilisé principalement trois sources différentes : la philosophie pragmatiste qui, de Peirce à Mellor, en passant par Ramsey, s'est constituée autour du concept de disposition ou d'habitude ; la sémantique des énoncés dispositionnels ; et, enfin, des résultats théoriques et empiriques, empruntés aux sciences humaines.

Nous avons traité ces sources comme des ressources, c'est-à-dire de manière à ce que, selon les cas, elles se corroborent, se complètent ou même se corrigent mutuellement – le but de l'analyse n'étant pas de produire une étude historique, purement interne, du concept pragmatiste de disposition, ni une méthodologie des sciences humaines, ni une caractérisation linguistique ou logique des propriétés des énoncés dispositionnels, mais plutôt de combiner les résultats théoriques procurés par ces différentes tradi-

tions afin de dégager les principes d'un *dispositionnalisme critique*. En effet, il semble que ce dont manque le plus la philosophie dispositionnaliste, c'est d'une confrontation et d'une unification des différentes figures que prend le concept de disposition dans les diverses traditions intellectuelles où il apparaît. On verra, par exemple, que les études logico-conceptuelles de la sémantique des dispositions prennent rarement en considération le cas des dispositions acquises, par apprentissage ou conditionnement, et, en particulier, celui de dispositions collectivement constituées. De même, l'épistémologie des sciences humaines peut tirer profit de la réflexion conceptuelle des philosophes pragmatistes, qui lui fournit, à la fois, une analyse du concept de disposition, une critique des philosophies actualistes et individualistes et, enfin, un cadre philosophique général dont le concept de disposition est solidaire. De même encore, les sciences humaines apportent à la philosophie les enseignements d'une théorie appliquée, indissociable du travail d'expérimentation et d'observation dont dépend leur évaluation. Aussi n'y fera-t-on référence, dans cette étude, ni comme à une simple source expérimentale, ni comme à une métaphysique particulière, mais comme à un corps d'hypothèses de travail, fortement corroborées par des expérimentations diverses (enquêtes statistiques, entretiens, observations participantes, « mises en scènes » expérimentales, etc.). Enfin, l'analyse linguistique a cet avantage sur la pure réflexion conceptuelle de s'appliquer à des formes objectives de représentation, qui ne sont peut-être pas les meilleures possibles, mais qui ont le mérite de manifester des contraintes clairement indépendantes des déterminations subjectives.

L'analyse proposée prétend s'inscrire dans la tradition de « la philosophie du langage », dont le présupposé fondamental est que, « jusqu'à un certain point, le fait de s'appuyer sur un examen attentif de l'usage effectif des mots

est la meilleure manière de procéder en philosophie et la seule qui soit sûre » (Strawson 1959). Cela dit, il semble que cette tradition ne soit pas toujours en contact avec la recherche linguistique effective. C'est pourquoi nous avons pris le parti, dans l'analyse des énoncés dispositionnels, de recourir aux instruments de l'analyse linguistique, en espérant saisir ainsi des propriétés qui échappent, pour l'essentiel, à la conscience et donc à la pure réflexion conceptuelle et qui sont déposées dans la structure de nos expressions dispositionnelles.

Cela ne signifie pas, néanmoins, que toutes les conclusions que l'on peut tirer de l'analyse des énoncés dispositionnels doivent être admises, comme des propriétés objectives des dispositions qu'ils représentent : la fonction du langage n'étant pas, ou du moins pas essentiellement, la connaissance du réel, les représentations linguistiques ne doivent pas être considérées comme des représentations scientifiques de nos concepts et de leurs objets. Le concept ordinaire de disposition, que l'on tentera d'extraire de nos tournures dispositionnelles, devra donc être soumis, dans un second temps, à un examen critique. Mais l'instrument de ce contrôle critique ne sera pas, à nouveau, une pure intuition phénoménologique ou conceptuelle. Fidèles à la maxime pragmatiste, qui veut que l'on cherche le sens des concepts dans leurs effets ou manifestations objectifs, c'est-à-dire publics, et non dans leur appréhension subjective et privée, nous vérifierons systématiquement que les résultats de l'analyse linguistique s'accordent avec les faits qu'établissent les sciences du comportement et les lois qu'elles infèrent. L'analyse linguistique sera donc menée de la manière la plus rigoureuse possible, mais jamais pour elle-même ; et toujours sous le contrôle de l'analyse anthropologique.

Ce travail a donc pour ambition de confronter les apports théoriques et empiriques de la philosophie pragmatiste et

des sciences humaines, de manière à mettre en valeur la convergence de leurs critiques et de leurs analyses, mais aussi de montrer comment elles pourraient s'enrichir et se renforcer mutuellement.

Principes de différenciation des dispositions

Dresser une classification des dispositions est un préalable nécessaire aux analyses qui vont suivre. En effet, le champ que couvrent les concepts dispositionnels est si large qu'on ne peut le décrire de manière indifférenciée, non pas qu'il soit composé de classes totalement hétérogènes, mais parce qu'il forme un continuum, déterminé par la variation simultanée des mêmes propriétés. Cela dit, pour être mené à bien, ce projet d'une classification des dispositions présupposerait, en toute rigueur, l'achèvement de l'analyse qu'il est censé introduire. En effet, les propriétés dont la variation structure l'univers des concepts dispositionnels ne peuvent être décrites, d'emblée, que de manière allusive. Nous allons chercher à respecter ces deux contraintes antithétiques, en élaborant, dans un premier temps, non pas une classification exhaustive et critique des dispositions, mais une typologie sommaire des critères de différenciation qui semblent nécessaires à la construction d'une classification, quitte à revenir, dans un second temps, sur le contenu exact de ces critères, dans le cours de l'analyse.

Certaines dispositions sont définies, premièrement, comme des **savoir-faire**, c'est-à-dire des capacités reposant sur une forme de savoir. C'est le sens de la valeur dispositionnelle du verbe « savoir » :

(1) Jean sait jouer aux échecs / nager, etc.

À l'inverse, l'attribution de certaines **dispositions purement physiques** ou physiologiques ne présuppose pas la possession, par le sujet, d'une quelconque forme de savoir :

(2) Le sucre est soluble.

Nous serons amenés à discuter ce critère de différenciation, qui repose sur une conception dualiste du physique et du mental.

Deuxièmement, on distingue les dispositions selon qu'elles sont **innées** ou **acquises**. Une disposition physique ne peut être ni produite, ni modifiée, ni détruite par un processus d'apprentissage ou de conditionnement : le monde physique ne prend pas d'habitudes. Une pierre ne peut pas perdre ou accroître sa masse à force de tomber : « Rien de semblable à l'habitude ne se remarque dans l'ordre des phénomènes purement physiques ; les flots qui charrient un bloc de pierre peuvent en diminuer la masse, en arrondir les angles, mais le bloc n'en acquerra pas une plus grande aptitude à se mouvoir [...] » (Cournot 1861). Mais toutes les dispositions ne sont pas des propriétés permanentes non acquises (comme la solubilité d'un sucre, par exemple). En outre, parmi les dispositions acquises, certaines dispositions, la compétence linguistique par exemple, sont le produit d'un apprentissage ou d'un conditionnement. On verra que cette distinction a des conséquences conceptuelles essentielles.

Troisièmement, **l'apprentissage dispositionnel est susceptible de prendre des formes très diverses**. Il peut, tout d'abord, être mécanique ou non. Certaines dispositions sont acquises par la seule répétition du comportement qu'elles régissent. Par exemple, une manière d'apprendre à faire du vélo consiste à monter sur un vélo, à s'élancer et à recommencer jusqu'à ce qu'on ne tombe plus. Mais on verra, dans le chapitre 4, que, le plus souvent, la pure répé-

tion ne suffit pas. La plupart des apprentissages requièrent un travail de structuration des données sur lesquelles ils se fondent.

L'apprentissage dispositionnel peut être explicite ou implicite. On peut apprendre en recevant des instructions¹. Par exemple, on apprend à se servir d'un outil complexe en lisant son mode d'emploi. Mais il arrive souvent que l'apprentissage ne se réfère à aucun texte, ni à aucune instruction. On peut penser, par exemple, à la manière dont un enfant apprend à marcher et acquiert une démarche qui lui est propre.

L'apprentissage dispositionnel peut être pratique ou imaginaire. En effet, bien qu'il soit, on l'a vu, toujours fondé sur une forme de répétition (même s'il ne s'agit pas nécessairement d'une répétition mécanique), celle-ci n'est pas nécessairement pratique. Peirce note ainsi que l'on peut apprendre par un travail d'imagination : « [...] des répétitions dans le monde intérieur – des répétitions en imagination [*fancied*] – si elles sont convenablement renforcées par un effort direct, produisent des habitudes, exactement de la même manière que des répétitions dans le monde extérieur ; et ces habitudes auront le pouvoir d'influencer le comportement effectif dans le monde extérieur » (Peirce, 5. 487).

Enfin, l'apprentissage dispositionnel peut être individuel ou collectif. De nombreux apprentissages ne sont possibles que dans la mesure où celui qui les fait fréquente une sphère pratique collective. Par exemple, Gellner (1993) a montré que la violence des membres d'une famille est, le plus souvent, liée autant à l'histoire et à la structure de celle-ci qu'aux propriétés purement individuelles de ceux-là². L'apprentissage dispositionnel collectif produit des

1. C'est ce que les psychologues anglo-saxons appellent « *learning by being told* » (voir chapitre 4).

2. Voir l'étude de Gellner, citée dans le chapitre 5.

dispositions qu'on peut dire collectives ou, mieux, trans-individuelles, bien qu'elles soient « portées » par des individus, dans la mesure où non seulement leur genèse, mais aussi leur entretien dépend de l'intégration de l'individu qui les possède dans des structures collectives. Nous analyserons la relation dialectique des dispositions et des sphères pratiques dans les chapitres 5 et 6. L'analyse des modalités de l'apprentissage dispositionnel sera reprise, en détail, dans le chapitre 4.

Quatrièmement, il arrive que la disposition soit à la fois le produit et la source d'un travail de l'imagination. Dans ce cas, la disposition devra être qualifiée, selon Peirce, de **croyance**. Cette intuition fonde l'extension du dispositionnalisme aux croyances, qui sera présentée dans le chapitre 7.

Cinquièmement, le langage courant distingue des dispositions qui dépendent de la volonté, ou **capacités**, et des dispositions sur lesquelles la volonté n'a pas de prise, ou **tendances** :

(3) Jean sait jouer du violon. (capacité)

(4) Jean fume. (tendance)

La construction *savoir* + infinitif n'est compatible qu'avec le premier type d'emploi : (4) ne peut être paraphrasé par (5) :

(5) Jean sait fumer.

Inversement, la locution verbale *avoir tendance* à sélectionne le second type d'emploi : (3) ne signifie pas :

(6) Jean a tendance à jouer du violon.

Cette même distinction est établie et analysée par Ryle (1949) : attribuer une tendance à quelqu'un, c'est prédire qu'il se comportera comme le veut cette tendance, si certaines circonstances sont réunies ; attribuer une capacité à quelqu'un, c'est, simplement, nier que, s'il a l'occasion d'agir conformément à cette capacité, il soit nécessaire qu'il ne le fasse pas. Par exemple, la « compétence » d'un joueur de tennis est une capacité : qu'un individu X sache jouer au tennis signifie, à peu près, que s'il est sur un court

de tennis, s'il a une raquette de tennis, un partenaire, des balles, etc., il n'est pas nécessaire que X ne se mette pas à jouer au tennis. Au contraire, le fait que X soit colérique est une tendance de X : on peut prédire que, si X subit une quelconque contrariété, il se mettra ou aura de fortes chances de se mettre en colère. Bref, les conclusions que l'on peut tirer de l'attribution d'une capacité sont beaucoup plus faibles que celles qu'on infère de l'attribution d'une tendance : dans un cas, on prédit un fait, dans l'autre, une possibilité. C'est pourquoi on qualifie souvent les capacités de « dispositions faibles » (cf. Ryle 1949 : 126 *sq.*). Dans l'analyse linguistique, nous essaierons de donner une représentation formelle de cette distinction. Mais, dans l'analyse épistémologique, nous présenterons une série d'arguments, tirés des théories de l'apprentissage et de l'anthropologie, visant à montrer que cette différence linguistique ne doit pas être maintenue, du moins pas de manière aussi tranchée et rigide. Nous concluons qu'aucune disposition apprise n'est une pure capacité.

Sixièmement, une disposition peut être **plus ou moins indéterminée**, c'est-à-dire conduire à des comportements plus ou moins stéréotypés. Ainsi, une disposition physique comme la solubilité d'un sucre se manifeste d'une seule manière (le sucre se dissout) et dans un seul type de situation (quand on le plonge dans un liquide). De même, dans le cas d'un pur réflexe, à un stimulus donné correspond un comportement déterminé. Par exemple, quand on frappe le genou de quelqu'un sous la rotule, la partie inférieure de sa jambe se lève. Ryle appelle ce type de disposition très déterminées *single-track dispositions*. À l'inverse, certaines dispositions sont des *many-track dispositions* : elles produisent des comportements multiples, sinon hétérogènes, en réponse à des situations également multiples et hétérogènes. Par exemple, savoir conduire une voiture, c'est être capable de s'adapter à une infinité de situations

différentes (selon la route sur laquelle on roule, selon la densité de la circulation, selon la puissance de la voiture, selon le temps qu'il fait, etc.), par une multitude de comportements différents (suivre la route, dépasser une voiture, se garer, changer de vitesse, etc.). On verra qu'une disposition peut être dite indéterminée, également, en deux autres sens : premièrement, la connexion entre la situation dans laquelle elle s'actualise et son actualisation peut être elle-même plus ou moins déterminée ; deuxièmement, certaines dispositions (toutes, en fait, mais à des degrés très différents) sont susceptibles de changer (un bousier amputé est capable d'« inventer » une nouvelle manière de se déplacer³). Nous reviendrons sur ces formes d'indétermination des dispositions, en particulier, dans le chapitre 5.

Septièmement, le degré d'indétermination des dispositions les rend **plus ou moins adaptables**. Ainsi, si je suis capable d'écrire aussi bien sur un tableau, avec tout le bras, que sur une feuille de papier, en n'utilisant que ma main, c'est parce que la « connaissance » que j'ai de l'écriture ne détermine totalement ni le type d'occasion dans lequel je dois l'actualiser, ni la manière spécifique dont je dois le faire (cf. Merleau-Ponty 1949). Or, les capacités d'adaptation des dispositions sont variables. On le voit, en particulier, quand on compare, comme le fait Goldstein, les comportements d'un blessé au cerveau à ceux d'un homme sain : dès qu'il est confronté à des situations inhabituelles, le malade a des « réactions catastrophiques » et ne parvient pas à s'adapter (cf. Goldstein 1934).

Huitièmement, les dispositions se distinguent selon leur **plus ou moins grande capacité à s'autoréguler**. Une des caractéristiques des dispositions biologiques est, en effet, ce que Cannon appelle « homéostasie », c'est-à-dire le contrôle et la régulation de ses propres effets en fonction

3. Cet exemple est cité par Merleau-Ponty (1949).

des normes de fonctionnement de l'organisme entier. Ainsi, savoir faire du vélo, c'est être capable, entre autres, de corriger, à chaque instant, d'infimes pertes d'équilibre qui, sans cela, mèneraient à la chute. L'autorégulation peut s'exercer soit de manière continue (comme dans le cas du savoir-faire d'un cycliste), soit de manière discontinue (quand, par exemple, on tape à la machine). Les dispositions purement physiques ne possèdent pas cette capacité de contrôle : un verre qui s'est cassé d'une certaine manière (par exemple, en trois morceaux) ne tire, pour ainsi dire, aucune leçon de ce fait ; en particulier, les morceaux qui restent n'ont pas une propension spécifique à se casser, à nouveau, de la même manière ou, au contraire, à se casser différemment (par exemple, en quatre morceaux). Au contraire, plus on monte dans la hiérarchie des dispositions, c'est-à-dire plus les dispositions deviennent « intelligentes », plus la capacité d'autorégulation se développe.

Neuvièmement, une disposition est **plus ou moins autonome**, c'est-à-dire plus ou moins maîtresse de ses propres conditions d'actualisation. Une disposition physique n'agit pas sur ses conditions de déclenchement ; autrement dit, celles-ci peuvent être définies indépendamment d'elle : la fragilité d'un verre sera testée, par exemple, en le projetant contre une surface dure quelconque ; les caractéristiques des circonstances déclenchantes de la disposition, en l'occurrence la dureté de la surface contre laquelle est projeté le verre, ne dépendent pas de l'existence ni de l'action de la disposition : la dureté de la surface n'est pas liée à la fragilité du verre. À l'opposé, la psychologie de la forme montre, par exemple, qu'un organisme vivant ne réagit à un stimulus donné par un comportement déterminé que dans la mesure où le stimulus a, selon ses catégories de perception, une signification ou une valeur déterminée, et dans la mesure où le comportement en question est compatible avec les normes de fonc-

tionnement qui lui sont propres. Bref, les dispositions biologiques contribuent à la détermination des conditions de leur propre déclenchement. Nous reviendrons sur le caractère actif des dispositions dans le chapitre 5.

Dixièmement, dans le dernier chapitre, nous qualifierons de « **génériques** » des dispositions qui, comme l'adresse ou l'« hypercorrection », sont non seulement particulièrement générales (il y a mille manières et autant d'occasions d'être adroit), mais surtout qui n'ont pas de sphère propre d'actualisation : il n'existe pas de type de comportement déterminé qui soit considéré comme une preuve d'adresse en soi ; par contre, on peut se montrer adroit au tennis, dans une conversation, avec des enfants, etc.

Onzièmement, il semble que toute disposition acquise ait comme condition de possibilité une disposition plus fondamentale, ou méta-disposition, **la disposition à acquérir des dispositions** ou, comme dit Peirce, « l'habitude de prendre des habitudes » (6. 101). Cette disposition a l'étrange propriété de se manifester non pas, comme les dispositions de premier degré, par des comportements actuels, c'est-à-dire en s'actualisant, mais en produisant d'autres dispositions. Quoi qu'il en soit, tout dispositionnaliste doit faire l'hypothèse qu'elle existe.

Cette typologie nous servira de référence dans les analyses sémantiques et épistémologiques qui suivent.

Analyse sémantique : une disposition est une loi de comportement

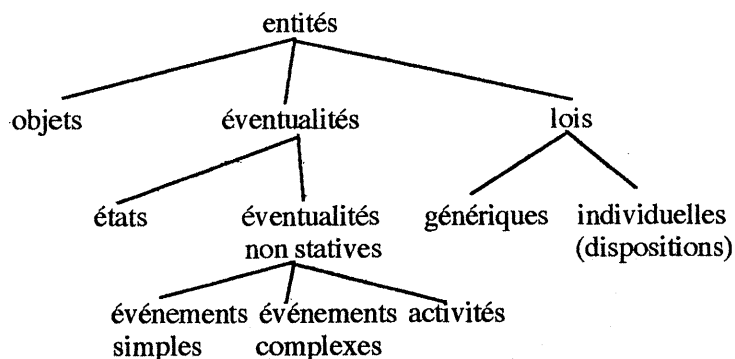
Quel type d'entité est une disposition ? Pour répondre à cette question, nous allons étudier, conformément aux principes de la « philosophie du langage », les expressions linguistiques (françaises) que nous utilisons pour désigner les dispositions. Autrement dit, nous faisons l'hypothèse que, pour trouver ce qu'est une disposition, il n'est pas inutile d'examiner la structure linguistique des expressions dispositionnelles, c'est-à-dire de déterminer le type sémantique correspondant à ces expressions à l'intérieur de l'« ontologie » de la langue.

La plupart des analyses linguistiques et philosophiques, imitant, en cela, les explications spontanées du sens commun, associent aux concepts dispositionnels une paraphrase conditionnelle du type suivant : on dira qu'un individu possède une certaine disposition, si et seulement si il est vrai que, si cet individu est placé dans tel ou tel type de circonstances, alors il a tel ou tel type de comportement. Par exemple, *être fragile* se dit d'un objet qui, lorsqu'il se trouve dans des conditions rendant possible qu'il se casse (heurter un objet « dur » avec une vitesse suffisante), se casse ou a de fortes chances de se casser. Nous partirons de l'hypothèse que cette paraphrase constitue un bon point de départ pour une analyse des concepts dispositionnels. Nous essaierons de montrer qu'il est, néanmoins, néces-

saire, à la fois, de spécifier et de renforcer cette hypothèse, en identifiant les dispositions à des lois de comportement.

La spécificité sémantique des dispositions

La première distinction que fait le langage, parmi les entités qu'il admet, est entre les objets et les autres entités, auxquelles Emmon Bach (1986) donne le nom générique d'« éventualités ». Le type « objet », à ma connaissance, n'a pas été étudié par les linguistes. Les éventualités ont donné lieu, dans la littérature linguistique, à plusieurs tentatives de classification, depuis les travaux fondateurs de Vendler. Nous nous appuyerons ici sur la présentation qu'en donne Emmon Bach (1986). Parmi les éventualités, Bach distingue des éventualités statives (les états : *Jean est malade.*) et des éventualités non statives ; celles-ci sont de trois sortes : les événements simples (*Jean a trouvé la solution.*) ; les événements complexes (*Jean lit un livre.*) ; enfin, les activités (*Jean court.*). Une classification partielle des entités linguistiques est proposée dans l'arbre suivant. Aux objets et aux éventualités, nous ajoutons les lois génériques et individuelles. Nous défendrons l'hypothèse selon laquelle les dispositions sont des lois individuelles :



Nous aidant des travaux de Vendler (1967), puis de Dowty (1979) sur les verbes et de Milner (1982) et Grimshaw (1990) sur les noms, nous nous efforcerons, dans un premier temps, de rattacher ces définitions approximatives à des propriétés linguistiques. Puis, utilisant ces propriétés comme critères, nous passerons en revue les différents types d'entités que Bach distingue et nous tenterons de montrer qu'on est obligé, comme le suggère le schéma précédent, de supposer l'existence d'un type sémantique spécifique pour rendre compte des propriétés linguistiques des expressions dispositionnelles.

La classification précédente repose sur les critères syntaxiques suivants : les objets sont désignés par ce qu'on appelle, traditionnellement, des « noms concrets » ; ils sont situables dans le temps et dans l'espace (c'est-à-dire qu'ils peuvent apparaître dans des contextes du type ...*se trouve à t, en l*, où *t* est un instant du temps, et *l*, une localisation dans l'espace) ; enfin, ils n'ont pas ce que Danièle Godard et Jacques Jayez¹ appellent une « structure temporelle », c'est-à-dire, en gros, ne consistent pas en une série, ayant un début et une fin, de phases ou d'états spatio-temporellement déterminés et associés, les uns aux autres, par des relations temporelles et / ou causales. Les deux premières propriétés, même si elles sont seulement nécessaires, suffiront pour l'analyse des expressions dispositionnelles. Les énoncés décrivant des événements simples ne peuvent se construire ni avec des compléments de temps en *en*, ni avec des compléments en *pendant* ; quant aux noms d'événements simples, ils ne peuvent entrer dans un contexte du type : ...*a duré deux heures* (alors que la construction ...*a eu lieu à t* est possible), sinon au prix d'un travail de réinterprétation (construction, par exemple, d'une valeur itérative) :

(2) Jean a reconnu Paul ?*en / *pendant* une heure.

1. Les recherches en question n'ont pas encore été publiées.

(3) La découverte a eu lieu à / ?a duré une heure.
Les descriptions d'événements complexes ou processus n'autorisent pas l'inférence suivante :

(4) Si x est en train d'accomplir l'action A, alors x a accompli A.

(5) Jean est en train de préparer le dîner.

(6) Jean a préparé le dîner.

On ne peut déduire (6) de (5).

En outre, une description d'événement complexe accepte aussi bien les compléments en *pendant* que les compléments en *en* :

(7) Jean a préparé le repas en / pendant une heure.

Il est très difficile de trouver des substantifs dont le seul référent possible soit de type processif. Cela dit, certains contextes linguistiques (...*se déroule bien*, etc.) sélectionnent l'interprétation processive des noms qui en autorisent une :

(8) La construction se déroule bien.

Mais la propriété essentielle des noms processifs est purement syntaxique : comme le montre Danièle Godard (1986), un nom processif, à la différence d'un nom désignant un événement simple, peut se construire avec un syntagme prépositionnel en *de* désignant son « objet », mais non avec un syntagme prépositionnel en *de* désignant son « sujet » :

(9) *La démonstration de ce théorème de Jean est en cours.

Les attributions d'état ont la propriété négative de ne pouvoir être employées dans un contexte progressif du type *être en train de* :

(10) ?Jean est en train d'être pâle.

On ne peut pas utiliser les noms d'états dans les contextes propres à l'événement simple :

(11) *La pâleur de Jean a eu lieu hier soir.
et à l'événement complexe :

(12) *La pâleur de Jean se déroule bien.

Enfin, le propre des verbes d'activité est, d'une part, d'autoriser l'inférence (4) précédemment citée :

(13) Jean est en train de courir.

=> Jean a couru.

et, d'autre part, d'accepter les compléments en *pendant*, mais non les compléments en *en* :

(14) Jean a couru pendant / *en une heure.

J'ai essayé de démontrer, par ailleurs², qu'il existe une classe de noms (*la course, le jeu, la nage*, etc.) qui, dans certains de leurs emplois, relèvent du même type. On peut décrire les emplois en question comme des emplois abstraits ou génériques ; ils sont sélectionnés, par exemple, par le *quand* intemporel (Carlson 1979). Dans ce contexte, les noms d'activité ont la caractéristique d'être incompatibles avec des contextes « événementiels », du type : ...*a pris une heure, ...a duré une heure*, etc. :

(15) Quand on a mangé, la danse *dure une heure / *prend une heure.

En outre, les noms d'activité peuvent avoir des emplois prédicatifs, dans des phrases énonçant l'appartenance d'une activité particulière à une classe d'activité de la forme SN *être un N* :

(16) La roulette est un jeu.

L'analyse linguistique montre que les expressions dispositionnelles n'entrent dans aucune de ces classes sémantiques. Ainsi, tout d'abord, les noms de dispositions ne fonctionnent pas comme les noms d'objets. En effet, il est absurde de vouloir situer une disposition dans l'espace et dans le temps, comme s'il s'agissait d'une chose³ :

2. Voir mon DEA de linguistique sur « Le sens du mot *jeu* », université Paris 7, 1992.

3. Nous reviendrons, plus loin, sur les implications conceptuelles de cette propriété.

(17) ? La jalousie de Jean est dans sa tête.

Une disposition n'est donc pas une chose.

Une disposition n'est pas non plus un événement simple. On vérifie, en effet, qu'on ne peut employer un substantif dispositionnel dans un contexte sélectionnant une interprétation du type de l'événement simple :

(18) *La jalousie de Jean a eu lieu à onze heures.

De même, les prédicats dispositionnels ne décrivent pas des événements simples :

(19) Jean a été jaloux *en / pendant une heure.

Une disposition n'est pas un événement complexe : on ne peut dire d'une disposition qu'elle s'est (bien ou mal) déroulée :

(20) *La jalousie de Jean s'est mal déroulée.

De même, on ne peut construire à l'aide d'un prédicat dispositionnel un énoncé décrivant un événement complexe :

(21) *Jean a été jaloux / a su jouer au tennis en une heure⁴.

On peut déjà conclure, sur la base de ces observations linguistiques, qu'un énoncé dispositionnel ne réfère à rien qui soit de l'ordre d'une éventualité non stative ou d'un événement. Savoir faire quelque chose ne consiste pas en un événement qui aurait lieu soit dans les intervalles de temps qui séparent deux actualisations de la disposition, soit en même temps que chacune de ses actualisations. Ainsi, selon Wittgenstein, la compétence linguistique n'est pas quelque chose dont on puisse dire qu'il se passe ou a lieu dans mon esprit pendant que je parle : « Certes vous maîtrisez le langage, dans lequel il y a aussi toutes les autres phrases, mais cette maîtrise, est-ce quelque chose qui "se produit" tandis que vous prononcez cette phrase ? »

4. Dans le second cas, qui correspond à une disposition acquise, on peut construire l'interprétation suivante : Jean a appris à jouer au tennis en une heure, mais il ne s'agit pas de la disposition elle-même.

(1953 : §20). De même, Ryle dénonce l'erreur qui consiste à traiter les dispositions comme des « épisodes », situés dans le temps et dans l'espace : attribuer une disposition à quelqu'un ce n'est pas le décrire en train d'accomplir telle ou telle action (Ryle 1949 : 112). Une disposition n'est pas quelque chose qui se déroule ou qui a lieu, de quelque manière que ce soit, à l'arrière-plan ou, pour ainsi dire, dans les coulisses du théâtre sur lequel nous agissons.

Enfin, une disposition n'est pas une activité : certes, il n'est pas inconcevable de dire :

(22) ?Jean a été jaloux / ??a su jouer au tennis pendant une heure.

Néanmoins, l'opposition entre les énoncés dispositionnels et les descriptions d'activités apparaît clairement, quand on place les premiers dans un contexte qui présuppose l'intervention d'un agent, par exemple, en en faisant des compléments du verbe *décider* :

(23) Jean a décidé de nager le samedi soir.

(24) ?Jean a décidé d'être jaloux / de savoir l'anglais.

Certes, dans le cas d'une disposition acquise (savoir l'anglais), on peut reconstruire une interprétation plausible ; mais cette interprétation ne fait pas porter *décider* sur la disposition elle-même, mais sur l'apprentissage de celle-ci : ce que Jean décide, c'est d'être l'agent non pas du fait de savoir l'anglais, ce qui est absurde, mais du fait d'apprendre l'anglais, cet apprentissage étant une éventualité.

Quant à la classe des noms d'activités, on ne peut y faire entrer les noms de dispositions, ces derniers n'ayant pas d'emplois prédicatifs :

(25) *Ce geste est une susceptibilité.

Autrement dit, une disposition n'est pas plus un type d'événement, qu'un événement particulier. Mais, plutôt qu'un événement, une disposition ne peut-elle être un état mental de celui qui la possède ?

La distinction des dispositions et des états, dans la mesure où elle contredit l'intuition la plus courante que l'on a des dispositions, est la plus importante. En effet, autant il est évident que les dispositions ont une permanence ou une stabilité que les événements, en général, et, en particulier, leurs actualisations n'ont pas, autant la manière dont on doit concevoir cette permanence n'est pas claire. Le plus souvent, on l'identifie à l'invariance d'un état. Du point de vue de l'ontologie linguistique, dispositions et états ont, en effet, des propriétés communes. Comme les noms d'états, les noms de dispositions ne peuvent apparaître dans les contextes caractéristiques des événements simples et complexes :

(26) *La pâleur / *la susceptibilité de Jean a eu lieu à 11 heures.

(27) *La pâleur / *la susceptibilité de Jean se déroule pendant des heures.

Mais le propre d'un nom de disposition, contrairement aux noms d'états, est de pouvoir entrer dans des contextes du type de *X montre...*, *X manifeste...* :

(28) Jean manifeste / montre de la jalousie envers Paul.

(29) *Jean montre / manifeste de la pâleur.

(28) décrit une manifestation ou une occurrence de la disposition décrite par (30) :

(30) Jean est jaloux de Paul.

Cette occurrence est, elle, une éventualité⁵.

5. Plus précisément, il semble qu'il s'agisse, dans le cas présent, d'une activité :

(31) Jean manifeste de la jalousie envers Paul *en/pendant une heure. Mais une disposition peut aussi s'actualiser sous d'autres formes, même s'il s'agit toujours d'éventualités non statives. Par exemple, la fragilité d'un verre ne peut se manifester que par un événement simple :

(32) Ce verre est fragile.

(33) Ce verre s'est cassé *en/*pendant une heure.

La langue fait donc une différence, à l'intérieur de son ontologie, entre état et disposition, différence dont le fondement conceptuel semble être le fait qu'un état est une entité actuelle, à propos de laquelle la relation manifestation / manifesté ou actualisation / actualisé n'est pas définie. Une disposition a, au contraire, la propriété caractéristique et, en apparence, paradoxale d'être à la fois permanente et non entièrement actuelle, c'est-à-dire de durer, sans exister *hic et nunc* à chaque instant de l'intervalle de temps pendant lequel elle dure. Elle n'est ni une entité totalement abstraite, qui existerait dans un monde d'idées, séparé du monde actuel, ni quelque chose qui arrive ou qu'on rencontre dans un temps et un espace définis et actuels, c'est-à-dire une éventualité. Proches des états et des activités, parce qu'elles durent en restant identiques à elles-mêmes, les dispositions se distinguent des activités parce qu'elles n'impliquent pas d'agentivité, des états et des activités à la fois, parce qu'elles n'ont pas lieu, n'arrivent pas, ne sont pas actuelles, bref, ne sont pas des éventualités, mais se « manifestent » ou se réalisent dans des éventualités.

Cette distinction des dispositions et des états est essentielle pour une théorie du comportement humain, dans la mesure où elle évite une des confusions ontologiques qu'on est le plus tenté de faire à propos des dispositions acquises. En effet, s'agissant des dispositions d'un être humain, c'est-à-dire d'un être doué d'« intériorité », on est tenté d'interpréter tout énoncé de la forme « X sait faire Y » ou « X a tendance à faire Y », comme signifiant que X est dans un état mental déterminé qu'on tend lui-même à concevoir comme la possession, en acte, de tous les effets pratiques possibles de la disposition en question. Ce qui nous induit en erreur, c'est, selon Wittgenstein, l'ambiguïté du temps présent, utilisé à la fois dans les énoncés dispositionnels et dans les descriptions d'états : « Dans ces

phrases, le verbe est utilisé au temps présent, ce qui suggère que les phrases en question sont des descriptions d'états qui existent au moment où nous parlons » (Wittgenstein 1958). Or, d'un point de vue phénoménologique, avoir une disposition à agir selon un certain type d'action n'a rien à voir avec le fait d'être dans l'état d'une personne qui aurait, déjà actualisées « dans sa tête », toutes les actualisations possibles de cette disposition : « On peut dire qu'un homme sait une langue étrangère. Et qu'est-ce que cela veut dire ? Seulement que, si l'occasion se présente, les mots de cette langue lui viendront à l'esprit. Cela ne veut pas dire qu'ils sont tout le temps à l'état actualisé dans son esprit » (Peirce, 7. 342 ; voir aussi 4. 622)⁶. Pour Wittgenstein, la conception statique et actualiste de la disposition que critique ici Peirce repose sur l'image d'un « réservoir » mental, d'où s'écouleraient, prêtes à servir, toutes les manifestations possibles de la disposition : « Je peux avoir dans la tête les possibilités d'application d'un mot au sens où un joueur d'échecs a dans la tête toutes les règles du jeu d'échecs, mais en même temps également, l'alphabet, la table de multiplication. Le savoir est le réservoir hypothétique d'où coule l'eau que l'on voit » (Wittgenstein 1969b ; 1980 : 57). Avoir une certaine disposition, ce n'est pas « contenir », pour ainsi dire, toutes les actualisations possibles de cette disposition.

Wittgenstein montre, enfin, qu'une des propriétés caractéristiques des dispositions est ce qu'il appelle leur absence de « durée authentique ». Une disposition a une manière spécifique d'exister dans l'espace et dans le temps : à partir du moment où il est établi que quelqu'un possède une disposition et aussi longtemps qu'il la possède, il n'y a pas de façon satisfaisante de répondre à la question de savoir à

6. Toutes les références utilisées dans ce paragraphe sont empruntées à Chauviré 1989.

quel moment il a cette disposition : « Si on demandait : quand sais-tu jouer aux échecs ? Tout le temps ? Ou au moment où tu dis que tu sais ? Ou pendant que tu joues un coup dans une partie ? – Et comme il est étrange que savoir jouer aux échecs demande si peu de temps, alors qu'une partie en demande tellement plus ! » (Wittgenstein 1969b ; 1980 : 58). Il est impossible de situer une disposition comme un point, ou un intervalle déterminé, dans le temps. Il est également absurde de dire d'une disposition que quelqu'un la possède, ou inversement qu'il ne la possède pas, à un moment donné du temps. Dans les deux cas, on commet une erreur de catégorie, ou, en termes wittgensteiniens, une faute de grammaire :

(31) Jean *a été / *n'a pas été jaloux ce matin.

(32) Jean *sait / *ne sait pas jouer au tennis à une heure.

(33) Ce verre *a été / *n'a pas été fragile hier soir.

(34) Jean a joué / n'a pas joué au tennis à une heure.

Il semble donc qu'on ne puisse déterminer temporellement un énoncé attribuant une disposition, alors qu'on peut le faire pour un énoncé décrivant une actualisation particulière de cette même disposition. On remarque, à nouveau, que les phrases (31) peuvent, à la rigueur, être acceptées, si l'on force l'interprétation du prédicat dispositionnel *être jaloux* dans un sens qui n'est précisément plus dispositionnel : *se montrer jaloux, manifester de la jalousie, avoir / faire une crise de jalousie*, etc.⁷.

On peut étendre ces remarques de Wittgenstein à la situation des dispositions dans l'espace : les dispositions n'ont pas plus de « spatialité authentique », que de « durée authentique » :

(35) *Ce verre est fragile, ici.

7. Il ne s'agit plus, dans ce cas, de la disposition elle-même, mais d'une de ses occurrences (voir ci-dessus).

- (36) ?Jean est susceptible au Havre.
 (37) *Jean sait jouer au tennis à Paris.
 (38) Jean est élu à Paris.

La langue témoigne donc aussi d'une forme d'« a-spatialité » des dispositions. En particulier, dans le cas d'une disposition acquise, il est absurde de dire que mon savoir-faire « est dans mon esprit » ; non pas qu'il se trouve ailleurs, dans un autre lieu, mais parce qu'il n'y a pas de sens à parler de lieu à propos d'un tel savoir. Christiane Chauviré (1989) a rapproché, à ce propos, les réflexions de Peirce et de Wittgenstein sur l'expression « avoir présent à l'esprit ». À ceux qui pensent que « la faculté de langage réside dans un certain lobe », Peirce objecte « qu'il serait plus vrai [de dire] [...] que le langage se trouve dans la langue [tongue] » (7. 364). Ce qui est étrange, ce n'est pas, comme on aurait tendance à le penser, de dire que ma compétence est dans ma langue (ou dans mon encier [cf. 7. 366]), mais c'est de supposer qu'elle est quelque part, où que ce soit. De même, Wittgenstein montre que « si nous parlons du lieu où s'effectue la pensée, nous sommes en droit de dire que ce lieu est le papier sur lequel nous écrivons ou la bouche qui parle » (Wittgenstein 1958 ; 1965 : 33). Les dispositions ont une relation spécifique, sinon paradoxale, au temps, qui n'a rien à voir avec les modalités de la temporalité actuelle, à savoir celle des événements, des processus et des états. Faut-il en conclure, avec Wittgenstein, qu'elles n'ont pas de « temporalité authentique » ? On peut se demander, en particulier, si le fait de refuser toute temporalité aux dispositions ne rend pas inconcevable leur actualisation.

Qu'une disposition ne soit pas une éventualité n'empêche pas – et c'est là une des caractéristiques des concepts dispositionnels – qu'elle soit toujours définie relativement

à une action, ou à un type d'action, de sorte que, sans y être réductible, elle peut se manifester au travers d'une occurrence particulière de ce type d'action. Le fait de se manifester sous la forme d'éventualités, sans être elles-mêmes des éventualités, est une propriété essentielle des dispositions. La morphologie même d'une grande partie des termes dispositionnels montre clairement le lien des dispositions à leurs actualisations possibles. Certains suffixes (en français et en anglais, les suffixes *-able*, *-ible*, par exemple) servent à former, à partir du verbe d'action correspondant (qu'il soit processif ou événementiel), des prédicats dispositionnels (*regard-able*, *exig-ible*, etc.). De même, une partie des structures syntaxiques qui sont caractéristiques des énoncés dispositionnels se construisent à partir du verbe d'action correspondant ; par exemple, on utilise, en français, le verbe *savoir* suivi d'un verbe d'action à l'infinitif : *Jean sait marcher sur les mains*. Dans toutes ces constructions, le verbe décrit le type d'actualisation au travers duquel la disposition se réalise. Par contre, certaines constructions dispositionnelles nominales et verbales n'ont pas cette transparence : « il n'y a pas de verbe actif qui corresponde à “élastique”, de la manière dont “est en train de ruminer” correspond à “est un ruminant” » (Ryle 1949 : 114). Le problème est de savoir si cette relation des dispositions à leurs actualisations, qu'elle soit marquée linguistiquement ou non, ne trahit pas une dépendance des premières par rapport aux secondes et, donc, si on ne peut pas se fonder sur elle pour rattacher le dispositionnel à l'ordre de l'éventualité, c'est-à-dire de l'actuel.

De manière générale, les attributions de dispositions, du point de vue de leurs conditions de vérité, n'ont que des rapports très lâches, sinon, pour certains auteurs, inexistantes, avec toute description des actualisations de celles-ci, qu'elles soient présentes, passées ou futures. Autrement

dit, non seulement une disposition⁸ n'est pas un fait, mais encore son existence paraît fortement indépendante de celle de tout fait, y compris de ceux qui la manifestent. Ainsi, premièrement, le degré d'existence d'une disposition, à un moment donné, n'est pas fonction du fait qu'elle est actualisée ou non, au même moment. Ainsi, Platon note, dans le *Théétète*, qu'il n'est pas nécessaire que quelqu'un qui possède une certaine connaissance actualise celle-ci en permanence. Ce n'est pas, comme le rappelle H. H. Price⁹, parce que je ne pense pas, actuellement, au fait que $7 \times 7 = 49$, ou parce que je ne l'énonce pas, qu'il est faux que je le sache. C'est pourquoi un tel savoir est une disposition (Price 1969 : 42). Bref, attribuer une disposition à quelqu'un n'implique pas, de manière nécessaire, que celui-ci actualise celle-là, même si, inversement, le fait que quelqu'un actualise une disposition implique, le plus souvent¹⁰, qu'on la lui attribue.

Deuxièmement, l'attribution présente d'une disposition n'implique pas que cette disposition s'actualisera. L'existence d'une disposition ne peut servir de fondement à aucune prévision catégorique : un verre fragile est fragile, quand bien même on ne le casserait jamais (Mellor 1991 : 105). C'est pourquoi Mellor oppose les prédicats dispositionnels à des prédicats tels que « mortel », dont la vérité dépend de l'accomplissement d'événements futurs : satisfaire au prédicat « être mortel », ce n'est pas posséder une propriété présente, c'est être destiné à mourir dans le futur.

8. Au moins en tant que type linguistique.

9. Cet exemple n'a de sens que dans le cadre d'une conception dispositionnelle de la croyance du même type que celle que défend Price et que celle que nous présenterons plus loin.

10. Néanmoins, il peut arriver, dans le cas d'actions plus simples que le tennis (jouer au bilboquet, par exemple), que l'agent accomplisse celle-ci par accident, ou par chance, sans qu'on puisse en inférer qu'il sache véritablement l'accomplir, au sens où il aurait acquis la disposition nécessaire pour cela.

Au contraire, les prédicats dispositionnels n'ont aucune implication nécessaire pour l'avenir. Inversement, si l'actualisation future d'une disposition est certaine, alors on peut affirmer l'existence présente de cette disposition. Ainsi, de ce qu'il est sûr qu'un verre se cassera, on peut déduire qu'il est, actuellement, fragile. Mais cela ne vaut, on y reviendra, que pour les dispositions innées. Affirmer qu'une disposition s'actualisera ne paraît pas impliquer que la disposition existe dès à présent, s'il est possible qu'on l'acquière entre-temps.

Enfin, troisièmement, Mellor oppose les propriétés dispositionnelles à celles que désignent des prédicats comme « avoir quarante ans ». Ce dernier, en effet, est attribué sur la base d'un événement passé : avoir quarante ans, c'est être né il y a quarante ans. Au contraire, un objet peut être fragile, sans avoir jamais actualisé sa fragilité, c'est-à-dire sans s'être jamais cassé. Inversement, il semble qu'un verre qui s'est cassé ait fait preuve, pour ainsi dire, de sa fragilité. L'actualisation passée d'une disposition implique donc l'existence de celle-ci. Mais, une fois de plus, cette relation n'est pas valable pour les dispositions acquises, que l'on peut perdre, si on ne les entretient pas.

En conclusion, les énoncés dispositionnels ne peuvent être réduits à la description des actualisations des dispositions qu'ils attribuent. Une disposition qu'on a testée n'est pas, pour autant, un fait passé. Inversement, quand j'actualise une disposition, celle-ci ne se dissout pas, pour ainsi dire, dans son effet présent : un élastique que l'on tend n'en perd pas son élasticité ; il reste vrai de dire de lui, à la fois, qu'il est actuellement déformé (actualisation) et qu'il est élastique (disposition) : « Quelqu'un qui voit ne perd pas la vue par le simple fait qu'il a vu » (Peirce, 1. 422). Enfin, la signification d'un énoncé dispositionnel ne porte pas non plus seulement sur un fait futur, puisqu'il serait absurde de dire que la disposition naîtra de son actualisation future.

Une disposition n'est pas réductible à une répétition d'éventualités

Un énoncé décrivant une accumulation aussi grande que l'on veut d'actualisations dispositionnelles n'a pas les mêmes propriétés logiques et linguistiques que l'attribution de disposition correspondante. Par exemple, les deux énoncés suivants ne sont pas logiquement équivalents :

(39) Ce verre est fragile.

(40) Ce verre s'est cassé n fois, n étant un nombre fini quelconque.

En effet, (40) n'implique pas logiquement (39), même si le contraire est vrai. C'est qu'une série d'éventualités est, elle-même, une éventualité. Or, on a montré qu'on ne pouvait réduire un énoncé dispositionnel à la description d'une éventualité. Donc, un énoncé dispositionnel n'équivaut pas à une série d'énoncés événementiels.

Mais ne peut-on, précisément, identifier la disposition non pas à un fait, ni même à une série finie de faits, mais à une régularité actuelle contingente, c'est-à-dire à une série éventuellement infinie d'éventualités relevant d'un même type ? Linguistiquement, une attribution de disposition n'a pas les mêmes propriétés que la description d'une répétition contingente, même infinie. Comparons, par exemple, les deux énoncés suivants :

(41) Tous les matins, quand Jean part au travail, le soleil est levé.

(42) Quand on le contrarie, Jean s'énervé.

Il est clair, pour l'intuition, que (42) attribue une disposition à Jean, celle, en gros, d'être colérique, alors qu'on ne peut comprendre (41) comme signifiant que Jean a une disposition à faire se lever le soleil, en sortant de chez lui pour aller au travail. À preuve, le fait que (42) implique

(admettons, pour l'instant qu'il s'agisse d'une implication, au sens usuel) :

(43) Si j'avais contrarié Jean, il se serait énervé.

Mais on ne peut tirer de (41), (44) :

(44) Ce matin, si Jean était parti travailler, le soleil se serait levé.

Le contenu d'une attribution de disposition excède donc celui de tout énoncé factuel, y compris celui d'une infinité de descriptions d'actualisations de cette disposition.

Une disposition est une loi

Dire de quelqu'un qu'il est colérique ne signifie pas seulement, on l'a vu, qu'il s'est mis en colère un certain nombre de fois, ni même seulement qu'il se mettra en colère un certain nombre de fois ; cela signifie aussi qu'il pourrait et aurait pu se mettre en colère dans une infinité d'occasions possibles. En tant que loi, une disposition est donc, par essence, irréductible à une série finie ou infinie quelconque d'actualisations, c'est-à-dire à un fait, ou à un ensemble de faits actuels. En ce sens, attribuer une disposition (x est disposé à agir de telle ou telle manière) n'est pas simplement décrire une régularité expérimentale (chaque fois que x s'est trouvé dans tel type de situation, il a agi de telle manière), mais c'est énoncer une loi dont la vérité ne dépend pas uniquement des régularités observées, c'est-à-dire d'événements actuels, mais aussi de tous les événements possibles du même type (si x se trouve dans tel type de situation [que cela soit arrivé ou non], alors il se comporte de telle manière). C'est précisément, selon Nelson Goodman, ce qui rend les dispositions si difficiles à concevoir : « La particularité des prédicats dispositionnels est qu'ils semblent s'appliquer à des choses en raison d'événements possibles, plutôt que réels » (Good-

man 1955 ; 1983 : 62). Selon la distinction épistémologique fondamentale, définie par Goodman (*idem* : 87), un énoncé dispositionnel n'est pas une « généralité contingente, ou accidentelle », c'est-à-dire, dans les termes du paragraphe précédent, un énoncé décrivant une répétition finie ou infinie d'éventualités de même type, mais « un énoncé de forme nomologique ». Le propre d'un tel énoncé est, on l'a vu, de supporter des généralisations contrefactuelles. De toute attribution de disposition, je peux inférer, à la fois, des conditionnels indicatifs et des conditionnels contrefactuels :

(45a) Cette substance est soluble.

(45b) Jean sait jouer *La Marche turque*.

(46a) Si cette substance est plongée dans l'eau, alors elle se dissout.

(46b) Si on lui donne un piano, Jean joue (ou peut jouer) *La Marche turque*.

(47a) Si cette substance était plongée dans l'eau, elle se dissoudrait.

(47b) Si Jean avait un piano, il jouerait (pourrait jouer) *La Marche turque*.

Chaque phrase (45i) implique les phrases (46i) et (47i). Cette propriété, on le voit, est commune aux dispositions matérielles et aux dispositions humaines. Elle est la traduction logique de la généralité qui caractérise les dispositions, en tant qu'elles déterminent une infinité d'actualisations possibles, c'est-à-dire en tant qu'elles sont des lois ¹¹.

11. Notons que l'exemple (45b), d'après la typologie proposée, renvoie à ce que Ryle appelle une « capacité ». Nous rendrons compte de la forme particulière que prend, dans ce cas, le conditionnel. Cela dit, étant donné que, historiquement, le problème de la représentation formelle des énoncés dispositionnels a été posé et développé à propos de dispositions purement matérielles, nous traiterons essentiellement, dans un premier temps, des dispositions physiques et des tendances.

Comment, dès lors, associer une représentation rigoureuse aux énoncés dispositionnels ? On est tenté, dans un premier temps, de traduire les contrefactuels (et donc les énoncés dispositionnels) sous la forme de conditionnels matériels ¹². On posera, par exemple, la définition suivante :

(48) Un corps est soluble si et seulement si :

Si on le plonge dans l'eau, alors il se dissout ¹³.

Mais Carnap montre qu'une telle formulation est trop faible et qu'elle conduit au paradoxe qu'il suffit qu'un objet ne soit jamais immergé (ce qui rend faux l'antécédent de (48)) pour qu'il puisse être considéré à la fois comme soluble et non soluble. En effet, un conditionnel matériel est vrai dès lors que son antécédent est faux, quelle que soit la valeur du conséquent. On pourrait donc toujours attribuer, en même temps, à quelqu'un une disposition et sa négation, tant qu'il n'aurait pas eu l'occasion d'actualiser celle-ci. Or, il faut que l'on puisse parler, par exemple, de la non-solubilité d'une pierre et de la solubilité d'un morceau de sucre, alors même que cette pierre et ce sucre n'ont jamais été, ni ne seront jamais, plongés dans un liquide. Autrement dit, il est absurde de dire qu'une pierre est soluble ou qu'un sucre n'est pas soluble, simplement parce qu'elle ou il n'a jamais été mis dans l'eau. Soit, de manière générale, on doit avoir la possibilité d'exprimer le fait qu'une disposition est présente ou absente,

12. Le propre d'un conditionnel matériel est d'être faux dans un seul cas : quand son antécédent est vrai et son conséquent faux.

13. Soit, formellement :

$$\forall x \{ \text{Soluble}(x) \Leftrightarrow \forall t [\text{Immergé}(x,t) \Rightarrow \text{Se-dissout}(x,t)] \}$$

Ce qui correspond à la définition générale suivante :

$$\begin{aligned} \forall x \{ \text{Disposé}(x,c) \\ \Leftrightarrow [\forall t (\exists o ; \text{rencontre}(x,o,t) \\ \& \text{occasion}(o,c)) \\ \Rightarrow \text{accomplir}(x,c,t)] \} \end{aligned}$$

où o désigne une occasion ou situation quelconque et c le comportement au travers duquel la disposition s'actualise.

quand bien même elle n'a pas eu l'occasion de s'actualiser. Hempel (1963) montre que l'enjeu de la formalisation est ici le statut nomologique des dispositions : la définition (48) fait dépendre l'attribution de la disposition d'un fait contingent : l'absence d'occasion de l'actualiser. L'énoncé dispositionnel se trouve ainsi réduit à une vérité empirique, ce qui, on l'a vu, est impossible. Bref, les énoncés dispositionnels ne sont pas des conditionnels matériels ¹⁴.

Il y a au moins trois manières de se sortir de cette impasse logique :

(1) Adopter une interprétation vérificationniste et réductionniste des énoncés dispositionnels, restreignant la définition de ces derniers soit aux seuls cas où la disposition est en train de s'actualiser (Peirce), soit aux seuls cas présents, mais aussi passés ou futurs, où la disposition s'actualise, s'est actualisée ou s'actualisera, ce qui revient à substituer aux « définitions explicites » des dispositions des chaînes de « phrases de réduction », au sens de Carnap.

(2) Donner une définition explicite des énoncés dispositionnels, replaçant leur sujet à l'intérieur d'une classe d'individus analogues.

(3) Ne plus utiliser le conditionnel matériel dans la définition des dispositions, mais un type plus fort de conditionnel modal.

Nous allons essayer de montrer que seule la dernière solution est satisfaisante ¹⁵.

Selon l'interprétation vérificationniste, les énoncés dispositionnels ont un sens, c'est-à-dire peuvent être vrais ou faux, mais seulement sous certaines conditions. Si ces conditions

14. Mellor (1991 : 106) montre, en outre, que cette définition explicite n'est pas compatible avec l'existence de dispositions acquises et de changements de dispositions. Nous ne développerons pas cet argument.

15. En fait, nous verrons, plus loin, que la deuxième solution a aussi son intérêt.

ne sont pas vérifiées, la valeur de vérité de l'énoncé n'est pas définie. Les conditions de pertinence de l'énoncé dispositionnel peuvent être plus ou moins restrictives. Le plus strict vérificationnisme affirme que les énoncés dispositionnels n'ont de valeur de vérité que dans le cas où l'antécédent du conditionnel dispositionnel est vérifié, c'est-à-dire que si la disposition est testée et uniquement pendant le temps où elle est effectivement soumise au test. Ainsi, dire qu'un objet, par exemple un diamant, est dur n'a de sens qu'aussi longtemps qu'on le soumet à un test de dureté, c'est-à-dire, par exemple, qu'on essaie de le rayer. Si cette condition est remplie, soit le test aboutit (on n'arrive pas à rayer l'objet) et on conclut que l'objet possède la disposition, c'est-à-dire que l'énoncé dispositionnel est vrai (le diamant est dur), soit le test échoue et l'énoncé dispositionnel est jugé faux. Si la condition n'est pas vérifiée, l'énoncé n'a pas de valeur de vérité : il est absurde de se demander, à propos d'un diamant qu'on n'essaie pas de rayer, s'il est dur ou non : « Il n'y a absolument aucune différence entre une chose dure et une chose molle, tant qu'on ne les a pas soumises au test » (Peirce, 5. 403). On tend ainsi à identifier le contenu d'une attribution de disposition à un fait empirique : la réussite du test.

Claudine Tiercelin (1992 : 841) montre que le vérificationnisme que Peirce défend ici ¹⁶ est plus radical que celui des positivistes logiques eux-mêmes (voir ci-dessous). En effet, les positivistes logiques considèrent que le sens d'un énoncé dispositionnel doit pouvoir être ramené à la somme des actualisations passées, présentes et futures de la disposition, alors que Peirce, dans son article de 1878, le réduit à la seule actualisation présente. Le raisonnement qui conduit à ce vérificationnisme strict peut être reconstruit de la manière suivante : « notre idée de quoi que ce soit est l'idée de ses effets sensibles » (5. 410). Or les « effets sen-

16. On verra plus loin que la position de Peirce a, ensuite, évolué.

sibles » d'une disposition sont ses actualisations. Plus précisément, ne sont « sensibles », c'est-à-dire perceptibles par nos sens, en toute rigueur, que les effets actuels, c'est-à-dire les actualisations présentes de la disposition. Les actualisations passées ne sont plus perceptibles, les actualisations futures ne le sont pas encore. Donc le contenu du concept de disposition doit, d'après le principe cité, être identifié aux actualisations présentes de celle-ci. L'essentiel est qu'on évite ainsi l'objection précédente : le conditionnel dispositionnel n'est pas rendu vrai, de manière triviale, quand son antécédent est faux, c'est-à-dire quand la disposition n'est pas testée ; simplement, il n'a pas de valeur de vérité, ou encore l'énoncer n'a pas de sens.

Pourtant, on aimerait pouvoir dire d'un objet, qui a passé, une ou plusieurs fois, un test approprié, mais qui n'y est pas soumis, au moment où l'on parle, qu'il possède cette disposition et non qu'il n'est pas pertinent de se demander s'il la possède ou non. Un corps qu'on a déformé au temps t_i et qui a aussitôt repris sa taille initiale, il y a une heure, mais qu'on ne peut soumettre, pour une raison ou une autre, à ce test, en t_{i+1} , devrait pouvoir être considéré, malgré tout, comme élastique. D'où l'idée d'assouplir le vérificationnisme strict, en substituant aux définitions explicites précédentes des « phrases de réduction » de la forme suivante :

(49) De tout individu, il est vrai que s'il a, à un moment quelconque, telle propriété observable, alors le fait qu'il ait telle autre propriété observable est un critère nécessaire et suffisant du fait qu'il a telle disposition ¹⁷.

17. Soit, formellement :

$$\forall x \forall t (P1(x,t) \Rightarrow (Q(x) \Leftrightarrow P2(x,t)),$$

où Q est la disposition que l'on veut définir, et P1 et P2, des propriétés observables de x (Carnap 1936).

Soit, dans la terminologie utilisée jusqu'ici :

(50) De tout individu, il est vrai que s'il a, à un moment quelconque, une occasion d'avoir un certain comportement, alors le fait qu'il ait ce comportement, à ce moment-là, est un critère nécessaire et suffisant du fait qu'il possède une disposition à avoir ce comportement ¹⁸.

La solubilité, par exemple, sera introduite par la phrase de réduction suivante :

(51) De toute substance, il est vrai que si elle est immergée, à un moment quelconque, dans un liquide, alors le fait que, à ce moment-là, elle se dissolve ou pas, est un critère nécessaire et suffisant du fait qu'elle est soluble ou non ¹⁹.

À nouveau, on évite ainsi que l'absence d'occasion d'actualiser la disposition implique l'existence de cette dernière : la fausseté de l'antécédent du conditionnel, c'est-à-dire le fait que l'individu auquel on s'intéresse ne se trouve pas dans une situation qui soit une occasion d'actualiser la disposition en question, laisse indéterminée la valeur de vérité du prédicat dispositionnel. D'autre part, la référence au temps permet d'assouplir le vérificationnisme strict, présenté ci-dessus, en prenant en compte non seulement les effets présents de la disposition, mais aussi ses effets passés et futurs. On ne dira plus qu'un diamant qu'on n'est pas en train d'essayer de rayer n'est ni dur, ni mou, même si, une heure avant, il a été testé et n'a pu être rayé. De même, si on nous donne l'assurance qu'une pierre sera rayée

18. Soit, formellement :

$$\begin{aligned} \forall x \forall t \{ (\exists o; \text{rencontre}(x,o,t) \ \& \ \text{occasion}(o,c)) \\ \Rightarrow [\text{disposé}(x,c) \\ \Leftrightarrow \text{accomplit}(x,c,t)] \} \end{aligned}$$

19. Soit, formellement :

$$\begin{aligned} \forall x \forall t \{ \text{immergé}(x,\text{liquide},t) \\ \Rightarrow [\text{Soluble}(x) \Leftrightarrow \text{se-dissout}(x,t)] \} \end{aligned}$$

demain, on peut affirmer qu'elle n'est pas dure. En fait, une fois exclues toutes les situations où la disposition ne peut être testée et donc où il n'y a, en toute rigueur, pas de sens à se demander si l'individu en question la possède ou non, la phrase de réduction précédente équivaut à une série infinie de tests expérimentaux répartis dans le temps. C'est d'ailleurs, à nouveau, ce qui, pour un positiviste, fait l'intérêt de cette formulation. Trois cas, en effet, se présentent :

(a) L'individu *i* n'a jamais été testé pour la disposition *D*. Dans ce cas, la phrase de réduction est vraie, qu'il possède ou non *D*. Il est donc dépourvu de sens de la lui attribuer.

(b) *i* a été, est et sera constamment testé pour *D*. Dans ce cas, *i* ne possède *D* que si tous ces tests ont été et seront toujours réussis par lui ; *i* ne possède pas *D*, s'il n'a pas réussi au moins un de ces tests. Dans ce cas, on note que, étant actualisée autant qu'elle le peut, la disposition se rapproche, autant que possible, d'une régularité contingente, ou, mieux, le temps étant continu, d'un état.

(c) La disposition est testée de manière irrégulière. *D* est alors attribuée à *i*, seulement si tous ces tests sont concluants. Un cas particulier est celui d'un individu qui a déjà réussi, plusieurs fois, sinon chaque fois, le test pour une disposition, dans le passé, et dont on est sûr qu'il en sera de même dans le futur, mais qui n'est pas soumis au test, à l'instant présent, c'est-à-dire au moment de l'énonciation. On pourra dire qu'un tel individu possède la disposition en question.

On voit clairement, sur cet exemple, la différence entre le vérificationnisme strict de Peirce et le vérificationnisme étendu de Carnap. En effet, pour Carnap, il y a un sens à se demander, en fonction des résultats de tests passés ou futurs que *i* a subis pour *D*, si *i* possède ou non *D*, même s'il n'est pas soumis, en ce moment, au test pour *D*. Au contraire, pour le Peirce de 1878, seule la mise à

l'épreuve présente compte et, si elle n'a pas lieu, la valeur de vérité de l'énoncé dispositionnel n'est pas définie.

On peut, cependant, trouver la solution de Carnap insuffisante : on voudrait pouvoir dire d'une pierre qui n'a jamais été plongée dans l'eau, c'est-à-dire dont on n'a jamais testé la non-solubilité, non seulement qu'elle n'est pas nécessairement soluble, mais aussi qu'elle est nécessairement non soluble. En effet, comme le note Arthur Pap (1963 : 560), une phrase de réduction définit une disposition relativement à une occasion donnée ; de sorte que, comme on l'a vu, pour des individus qui ne rencontrent pas cette occasion, l'énoncé dispositionnel a une valeur indéterminée ; la propriété dispositionnelle est indécidable tant qu'il ne se présente pas d'occasion de l'actualiser. Carnap et, *a fortiori*, le Peirce de 1878 répondraient à cette objection que c'est, précisément, un des objectifs de leurs conceptions vérificationnistes des dispositions d'exclure des emplois confus des concepts dispositionnels, tels que celui qui consiste à soulever la question de l'existence d'une disposition à propos d'un individu qui n'a jamais eu, n'a pas, ni n'aura l'occasion d'actualiser cette disposition. Mais on peut considérer, au contraire, comme le fera Peirce par la suite, que le fait de posséder, même à l'état de pure virtualité, une certaine potentialité est, en soi, une propriété tout aussi réelle que celle qui consiste à actualiser cette potentialité. De ce point de vue, l'utilisation des phrases de réduction ne semble donc pas suffire à rendre compte du contenu des énoncés dispositionnels.

Examinons donc la seconde hypothèse proposée ci-dessus : un énoncé dispositionnel peut être défini explicitement comme un conditionnel matériel portant sur une

classe d'individus analogues à son sujet. On peut ainsi revenir à une définition explicite de la disposition, sans pour autant courir le risque que cette définition soit rendue vraie de manière vide (*vacuously true*) :

(52) Un individu *i* possède une disposition *D* si et seulement si il appartient au même genre qu'un individu *i'* tel qu'il a l'occasion de se comporter conformément à *D* et se comporte effectivement conformément à *D*.

Ainsi d'un sucre que l'on n'a jamais plongé dans l'eau, on pourra dire qu'il est soluble, parce qu'il ressemble à tous les morceaux de sucre qu'on a fait fondre jusqu'à présent, en les immergeant. À l'inverse, une pierre qui n'a jamais été dans l'eau n'est pas soluble, parce qu'elle n'a aucune (ou quasiment aucune) propriété en commun avec les autres choses qui ont l'occasion d'être dissoutes.

Mais une telle approche ne semble pas fidèle au contenu des énoncés dispositionnels : mettre en relation l'individu *i* à qui on attribue *D*, avec un autre individu *i'* permet, certes, d'éviter d'attribuer systématiquement *D* à tous les individus qui ne l'actualisent jamais, mais présuppose l'existence d'un individu *i'* semblable à *i* et qui aurait l'occasion d'actualiser *D*, ce que l'énoncé dispositionnel ne fait pas ; une telle définition laisserait indéterminée la valeur de vérité d'un énoncé qui attribuerait une disposition à un individu purement atypique, c'est-à-dire unique en son genre. En outre, les énoncés dispositionnels, qui portent sur un individu unique, sont ainsi implicitement transformés en des énoncés génériques portant sur une classe d'individus²⁰.

Il semble donc impossible de rendre compte des énoncés dispositionnels à l'aide du seul conditionnel maté-

20. On verra, plus loin, que cette conséquence n'est pas nécessairement un inconvénient pour l'analyse des dispositions, en tant qu'elles sont relativement dépendantes d'une sphère d'activité particulière.

riel : on a besoin d'un conditionnel plus fort, portant non seulement sur des éventualités réelles, mais aussi, à supposer que cela ait un sens, sur des éventualités possibles.

D'où le recours à une sémantique modale : attribuer une disposition *D* à un individu *X* ce n'est pas nécessairement décrire l'actualisation, ici et maintenant, de cette disposition, mais c'est nécessairement poser, si l'on peut dire, la possibilité pour *X* d'agir selon cette disposition, à la fois dans le monde actuel et dans une famille de situations inactuelles, mais suffisamment semblables à la situation actuelle : si *D* est actualisée par *X*, dire qu'il possède *D*, c'est affirmer, en outre, qu'il aurait agi de même dans toute situation analogue possible ; s'il ne l'actualise pas, c'est affirmer qu'à la situation actuelle (ou au monde actuel), celle où *X* a ou n'a pas actualisé sa disposition, aurait pu se substituer une autre situation, où cette disposition se serait réalisée, et donc qu'une autre situation (ou un autre monde) possible existe, ou, du moins, est concevable, dans laquelle *X* agit selon *D*. Techniquement, on reconnaît les attributions de dispositions à ce qu'elles impliquent une quantification sur des situations, ou mondes possibles.

Si l'on prend au sérieux l'ontologie qu'exige cette analyse logico-linguistique, on est amené à reconnaître, avec Peirce, que la mention d'une possibilité non réalisée (dans l'antécédent d'un contrefactuel) n'équivaut pas à la négation de la réalisation de cette possibilité. Autrement dit, le possible non actualisé ne peut être ramené à la non-occurrence d'un événement actuel. En disant qu'un événement aurait pu avoir lieu, on en dit plus qu'en disant simplement qu'il n'a pas eu lieu. En effet, dans le cas d'une disposition non actualisée, le fait qu'un événement qui n'a pas eu

lieu aurait pu avoir lieu n'est pas indifférent, c'est-à-dire fait une différence, à savoir, précisément, le fait que cette disposition existe. Si quelqu'un dit, après avoir commis un acte honteux, que, s'il avait exercé son libre arbitre, il aurait résisté à la tentation, cela présuppose, certes, qu'il n'a pas exercé son libre arbitre, mais cela n'implique pas qu'il lui était impossible de le faire ; au contraire, cela implique que cette possibilité existait réellement pour lui et c'est en s'appuyant sur l'existence ou l'absence d'une telle possibilité, et non sur celles d'un événement actuel, que l'on se fondera pour attribuer une valeur de vérité à l'énoncé. Ainsi, Peirce fait explicitement le lien entre sa théorie du « possible réel » et la possibilité de donner aux contrefactuels une valeur de vérité différente du vrai : « [...] Je découvris bientôt, par une analyse critique, qu'il était absolument nécessaire de souligner et de mettre au premier plan la vérité qu'une simple possibilité peut être tout à fait réelle. Cela admis, on ne peut plus assurer que toutes les propositions conditionnelles dont l'antécédent ne se trouve pas être réalisé sont vraies [...] » (Peirce, 4. 580). Les énoncés dispositionnels étant subjonctifs, on ne peut les analyser qu'en tenant compte de la différence que font les possibilités contrefactuelles sur lesquelles ils portent (entre autres). Ainsi, Peirce écrit, en 1905, à Calde-roni, qu'il « est allé trop loin en direction du nominalisme en disant que ce n'est qu'une question de commodité de langage si nous disons qu'un diamant est dur, quand on ne le presse pas » (Peirce, 8. 208)²¹.

On aboutit donc aux deux conclusions suivantes, qu'il faut prendre soin de distinguer : d'un point de vue sémantique, premièrement, les énoncés dispositionnels ont la

21. Comme le montre Claudine Tiercelin, la position de Peirce est en fait indécise sur ce point, mais c'est sa réflexion sur les contrefactuels et, en particulier, sur la dimension contrefactuelle du conditionnel dispositionnel qui l'a amené à affirmer la réalité du possible (Tiercelin 1992 : 853).

particularité de se prêter à des généralisations contrefactuelles et supposent donc un domaine de référence plus étendu que celui des énoncés descriptifs ordinaires, comprenant non seulement des cas réels, mais aussi des cas possibles. Deuxièmement, d'un point de vue ontologique, on peut estimer qu'au type sémantique ainsi défini doit correspondre, dans la réalité, une classe d'objets, les « possibles réels » ou « *would-be* » peirciens, irréductible à celle des entités actuelles (cf. Peirce, 5. 453).

Quoi qu'il en soit, l'analyse modale précédente demande à être précisée. Sur quels « cas possibles », en effet, un énoncé dispositionnel porte-t-il exactement ? Apparemment, sur tous les cas dans lesquels les conditions d'actualisation de la disposition sont réunies. Par exemple, dire qu'une allumette est inflammable, c'est, avant toute chose, se placer à l'intérieur de l'ensemble des mondes possibles tels que cette allumette est frottée avec suffisamment de force²². Mais cette première restriction ne suffit pas : quelque un qui se demande si une allumette est inflammable ne prend pas en considération des mondes où l'allumette est, certes, frottée, mais dont l'atmosphère ne contient pas d'oxygène. Autrement dit, une partie seulement des mondes où les conditions déclenchantes de la disposition sont présentes entre dans le champ de prédication de l'énoncé dispositionnel.

Cet ensemble de mondes sélectionnés par l'énoncé dispositionnel est celui des mondes qui ressemblent le plus au monde réel. En d'autres termes, comme la plupart des contrefactuels (cf. Lewis 1973 et Van Benthem 1985 : 26), les énoncés dispositionnels, même s'ils ne portent pas seulement sur le monde actuel, sont, si l'on peut dire, « réalistes », c'est-à-dire ne portent que sur des possibles qui

22. Nous négligeons, pour l'instant, les problèmes que pose le caractère vague de cette condition.

ont des chances de s'accomplir un jour, bref sur des possibles vraisemblables. Prendre en compte des possibles totalement improbables, ou même simplement moins probables que d'autres, constitue une perte de temps et un investissement intellectuel superflu du point de vue de la rationalité pratique. Mieux vaut consacrer l'énergie que coûterait cette recherche à considérer les seuls possibles vraisemblables, c'est-à-dire ceux qui ont les plus grandes chances de se réaliser. On va donc sélectionner, dans un premier temps, les mondes qui ressemblent le plus au monde réel (tâche confiée à ce qu'on appelle une « relation d'accessibilité ») et, dans un second temps, parmi ces derniers, ceux dans lesquels les conditions d'actualisation de la disposition sont réalisées :

(53) Un individu *i* est disposé à avoir le type de comportement *c*, si et seulement si : dans tout monde possible, ressemblant maximale-ment au monde actuel, où *i* a l'occasion d'agir selon le type de comportement *c*, *i* agit selon *c*.²³

Dans le cas où les conditions déclenchantes de la disposition sont réunies dans le monde actuel, (53) équivaut à évaluer le conditionnel matériel correspondant, le monde qui ressemble le plus à un monde donné étant ce monde lui-même.

Cette conception modale des énoncés dispositionnels ne rencontre pas le problème de la validité « vide » des conditionnels construits avec la seule implication matérielle. En effet, le fait que le verre *v* ne soit pas heurté dans le monde actuel ne suffit pas à rendre l'inférence modale vraie, puisque, pour cela, il faudrait encore qu'il ne soit pas heurté dans tout monde possible maximale-ment ressem-

23. La représentation formelle correspondante est la suivante :
disposé (*i, c*)

$\Leftrightarrow \{ [\exists o; \text{rencontre } (i, o) \ \& \ \text{occasion } (o, c)] \rightarrow \text{accomplir } (i, c) \}$,
où \rightarrow désigne le conditionnel modal.

blant au nôtre, c'est-à-dire qu'il soit nécessaire qu'il ne soit pas heurté.

Les capacités

Dans l'analyse précédente, nous avons marqué, de manière implicite, une différence entre deux types de dispositions, les tendances et les capacités, différence que nous avons déjà évoquée, informellement, dans le chapitre 1. Il s'agit maintenant d'explicitier cette distinction et de montrer les conséquences qu'elle peut avoir sur la représentation formelle des dispositions. Une capacité, d'après l'analyse de Ryle, est une disposition faible, c'est-à-dire une disposition dont les effets non seulement ne sont pas nécessaires, mais sont seulement possibles. En effet, en droit, la possibilité qu'implique une capacité peut ne jamais s'actualiser et rester éternellement contrefactuelle. Définir les capacités comme des dispositions faibles, ce n'est donc pas seulement affaiblir le conditionnel dispositionnel, c'est-à-dire en faire un conditionnel non déterministe ; c'est lui donner la forme conditionnelle la plus faible qu'il puisse avoir, à savoir celle d'une inférence simplement possible. En d'autres termes, une capacité n'est pas une tendance indéterministe ; une capacité n'a absolument rien de tendanciel ou de propensionnel. Attribuer une capacité, c'est signaler simplement l'existence d'une certaine possibilité, au sens d'une non-impossibilité, sans se prononcer aucunement sur les chances qu'a cette possibilité de s'actualiser. Il est impossible, en effet, non seulement de réduire les capacités, comme toutes autres dispositions, à des faits actuels ou à des séries de faits actuels, mais même de tirer du constat de leur existence la moindre conclusion concernant le comportement actuel de celui à qui elles sont attribuées. Au contraire, une tendance, même indéterministe,

est définie par le fait qu'on peut en tirer certaines conséquences et qu'on peut, en particulier, s'en servir pour prévoir le comportement futur de celui qui la possède. Une tendance est une disposition qui produit, nécessairement, des effets ou, au moins, une certaine proportion d'effets actuels, sur le long terme. Une capacité est une disposition telle que le fait que quelqu'un la possède peut ne faire aucune différence dans le comportement de ce dernier, même sur le long terme. Bref, une capacité est la forme la plus faible que peut prendre la loi dispositionnelle²⁴.

On peut penser, néanmoins, qu'une conception des capacités, différente de celle de Ryle, est possible, peut-être plus proche de nos intuitions. C'est de cette conception que nous nous sommes implicitement inspirés dans les exemples précédents, quand nous incluons, parmi les conditions déclenchantes de la disposition, l'intervention de la volonté de l'agent. En effet, dans l'usage courant, dire de quelqu'un qu'il est capable de faire de telle ou telle manière, ce n'est pas dire uniquement qu'il peut le faire, mais qu'il peut le faire, s'il le veut. Autrement dit, la représentation des capacités ne suppose pas nécessairement qu'on modalise le conséquent du conditionnel, c'est-à-dire le conditionnel lui-même, mais qu'on introduise, dans l'antécédent de ce dernier, une condition déclenchante supplémentaire, à savoir l'accord de la volonté de l'agent i²⁵.

24. La distinction tendance/capacité se traduirait par celle des deux conditionnels suivants :

a-tendance (i,c) \Leftrightarrow { $[\exists o$; rencontre (i,o) & occasion (o,c)] $>$ accomplit (i,c) },
capable (i,c) \Leftrightarrow { $[\exists o$; rencontre (i,o) & occasion (o,c)] $>$ M [accomplit (i,c)] },

M désignant l'opérateur de possibilité et $>$ le conditionnel modal.

25. Soit, formellement :

Capable (i,c)

\Leftrightarrow { $[\exists o$; rencontre (i,o) & occasion (o,c) & veut (i, accomplit(i,c))
 $>$ accomplit (i,c) }

Le problème est de savoir si le concept de volonté que l'on introduit ici a un sens et s'il ne dépend pas d'une conception dualiste des rapports de l'esprit et du corps, que, précisément, le dispositionnalisme vise à rejeter. Nous traiterons cette question dans l'analyse épistémologique. On peut se demander, en outre, si l'opposition des tendances et des capacités doit être maintenue, sous quelque forme que ce soit. Nous présenterons, au chapitre 5, des arguments, fondés sur des résultats anthropologiques et sur la théorie de l'apprentissage, visant à remettre en cause cette distinction, en montrant qu'il n'existe pas de pures capacités.

Le conditionnel dispositionnel comme loi individuelle

Un conditionnel dispositionnel est, d'après sa forme, une loi d'un type particulier : c'est une loi propre à un individu et non à une classe d'individus. Dans cette section, nous allons essayer de donner un sens à cette idée de loi individuelle. Mais nous évoquerons, également, les objections logiques et, surtout, épistémologiques que rencontre cette idée, et qui débouchent sur une analyse non individualiste des dispositions, que nous exposerons dans le chapitre 5.

Un énoncé dispositionnel n'a pas la forme d'une loi générique ; c'est à la fois une loi et une propriété objective et singulière de l'individu qui obéit à cette loi ; c'est une propriété générale d'un individu, en tant qu'individu singulier et non en tant qu'élément d'une classe. La disposition réalise ainsi le mélange paradoxal du général et de l'individuel, de l'abstrait et du réel. C'est pourquoi, tout en refusant de reconnaître aux dispositions le statut de lois (« il est clair que de tels énoncés ne sont pas des lois, parce qu'ils mentionnent des choses ou des personnes particu-

lières » [Ryle 1949 : 119]), Ryle admet que le concept le plus proche de celui de disposition est bien celui de loi. En effet, ces deux concepts ont en commun, premièrement, leur indétermination relative et, deuxièmement, le fait d'avoir pour fonction, à l'intérieur de l'économie de notre système conceptuel, non pas de décrire de faits, mais de légitimer des inférences. Plus précisément, un énoncé générique (*Les Crétois sont menteurs.*) s'oppose à une description d'éventualité dont le sujet est au pluriel (*Les Crétois discutent dans le jardin.*), ou à celle d'une répétition d'éventualités de ce type (*Les Crétois discutent tous les soirs dans le jardin.*), pour la même raison qu'un énoncé dispositionnel (*Jean est menteur.*) s'oppose à une description d'éventualité dont le sujet est au singulier (*Jean est dans le jardin.*)²⁶, ou à celle de la répétition d'éventualités du même type (*Jean est dans le jardin tous les soirs.*)²⁷.

Si l'on admet, en se fondant sur ces quelques remarques, qu'une disposition est une loi, tout le problème est de savoir sur quoi porte exactement cette loi. Une solution est d'introduire dans l'« ontologie » de notre modèle logique des « phases » (« *stages* » ou « *time-slices* ») d'individus²⁸. Cela permet, premièrement, d'établir l'existence à la fois d'une continuité et d'une homologie de structure entre énoncés dispositionnels et génériques et, deuxièmement, de faire apparaître, plus clairement encore, le statut nomologique des énoncés dispositionnels, en introduisant une quantification universelle explicite : une disposition, par exemple la susceptibilité de Jean, est une loi, propre à un individu, qui régit toutes les manifestations ou phases possibles de ce dernier (« le » Jean de ce matin, au petit déjeuner, « le » Jean qui, ici et maintenant, se trouve devant moi,

26. Soit ce que Bach (1986) appelle un « *atomic event* ».

27. Soit ce que Bach appelle un « *plural event* ».

28. Nous empruntons cette idée, entre autres, à Greg Carlson (1979).

« le » Jean de demain soir, Jean, enfin, tel qu'il aurait pu être à un instant donné de sa vie, etc.). Plus précisément, attribuer à un individu *i* une disposition, c'est dire que toute phase de ce dernier, si elle rencontrait une occasion adaptée, actualiserait cette disposition²⁹.

Mais cette interprétation, précisément en tant qu'elle fractionne le détenteur de la disposition en phases d'individu, crée une nouvelle difficulté : on est conduit, avec David Lewis (1976 : 22), à identifier tout individu à un agrégat de phases (« *an aggregate of person-stages* »), reliées entre elles par une certaine relation d'identité, notée *I*³⁰. David Lewis précise même, dans une note, que n'importe quelle forme d'agrégat, y compris une « classe de phases », peut servir à représenter l'agrégat en question. Le problème est de savoir si l'on ne perd pas, ce faisant, l'identité constitutive de l'individu. Il existe, entre deux instances spatio-temporellement déterminées d'un même individu, une relation d'identité qui n'existe pas entre les éléments d'une même classe : selon l'exemple de John Perry, je n'ai pas du tout le même rapport à un autre individu, c'est-à-dire à un autre représentant du genre humain, qu'à une autre instance de moi-même, c'est-à-dire à l'homme que j'ai été et surtout que je serai ; la preuve en est que la nouvelle que quelqu'un se fera écraser demain ne me fera pas le même effet que d'apprendre que ce quelqu'un sera moi (cf. Perry 1976). Cette différence pragmatique révèle l'existence, dans le second cas, d'un supplément d'information qui est le

29. Soit, formellement :

Disposé-à (*i, A*) $\Leftrightarrow \forall p \{[(\text{manifestation } (p, i)) \ \& \ (\exists o; \text{rencontre } (p, o) \ \& \ (\text{occasion } (o, A)))] \rightarrow \text{accomplit } (p, A)]$

30. Une définition précise de cette relation demanderait une recherche spécifique. Nous nous contenterons de poser que *I* est la relation qui existe entre des phases d'individus en tant qu'elles sont des phases d'un même individu.

contenu spécifique de la relation d'identité ou d'identification. L'analyse des attributions de dispositions en tant que lois rencontre donc ici, contrairement à celle des énoncés génériques, le problème de l'identité personnelle, en ce sens qu'on aurait besoin ici, pour la mener à bien, d'une théorie rendant compte de la différence qui sépare la propriété d'être élément d'une classe (relation d'appartenance) de celle d'être deux représentants d'un même individu (relation d'identification).

Cela dit, il existe d'autres manières de concevoir et de formaliser la relation des phases aux individus que de l'identifier à la relation d'appartenance ensembliste. En effet, pour Greg Carlson (1979) comme pour Emmon Bach (1986), de même que les individus ne sont pas considérés comme les éléments des genres dont ils relèvent, ceux-ci étant eux-mêmes représentés comme des individus logiques à part entière³¹, de même les phases d'individus ne sont pas conçues comme des éléments de l'extension d'une classe ou d'un ensemble que serait l'individu, mais des instanciations ou des « manifestations » de ce même individu. Autrement dit, dans les deux cas, la relation pertinente n'est pas celle d'appartenance, mais celle de « réalisation » ou de « manifestation »³².

Quoi qu'il en soit, on pourrait peut-être faire l'économie de la prolifération ontologique qu'implique l'introduction des phases d'individus, et des problèmes d'identité qu'elle introduit, en revenant à la solution consistant à replacer l'individu qui possède la disposition à l'intérieur d'une

31. « *Here kinds of things are looked upon not as being sets of objects, as is commonly supposed, but rather as being individuals themselves* » (Carlson 1979 : 54).

32. Ainsi Carlson définit une relation R' , la relation de réalisation des individus ou des genres sous forme de phases, comme une fonction de l'ensemble des paires ordonnées de phases et d'individus (ou de genres), vers l'ensemble $\{V, F\}$. En particulier, un individu I est défini comme toutes les phases d'individus qui sont dans la relation R' à l'individu I .

classe d'individus semblables, résultant de l'intersection, par exemple, de plusieurs propriétés :

(21) i possède D si et seulement si :

Tout individu ressemblant maximale à i (éventuellement i lui-même, mais pas obligatoirement), se trouvant dans des circonstances rendant possible l'accomplissement du type d'action auquel dispose D , accomplit une action de type A ³³.

Le problème de cette formulation du dispositionnel est toujours d'impliquer l'existence d'un individu i ressemblant à i , ce que le sens de l'énoncé dispositionnel n'exige pas. Cela dit, les sciences humaines montrent que, dans les faits, il est très rare et même impossible de rencontrer des individus possédant des dispositions totalement idiosyncratiques. En effet, l'apprentissage des dispositions reposant, on y reviendra, sur la fréquentation régulière d'un univers social et culturel particulier (plus que sur un enseignement explicite), tous les individus qui ont une position ou, comme on dit, une situation analogue dans le même environnement culturel tendent à avoir des dispositions analogues. On verra, en particulier, dans les chapitres 5 et 6, que les lois dispositionnelles ne peuvent être conçues que comme des propriétés relationnelles : elles ne sont pas propres à un individu, de manière exclusive, mais uniquement en tant qu'il partage, avec d'autres, une certaine situation sociale, au sens large. Néanmoins, nous négligerons, pour l'instant, ces données, puisque nous nous limitons aux conclusions de l'analyse linguistique.

33. Soit, formellement :

Disposé-à (i, A)

\Leftrightarrow

$\exists f; \{f(i)$

$\& \exists i'; f(i')$

$\& \forall i'[(f(i') \& \exists o (\text{rencontre}(i', o) \& \text{occasion}(o, A)))$

$\rightarrow \text{accomplit}(i', A)]\}$,

f étant une propriété ou une conjonction de propriétés, définissant ou du moins caractérisant fortement i .

Disposition et « normalité »

Attribuer une disposition à un individu n'exclut pas que, dans des circonstances pourtant appropriées, cet individu ne se comporte pas conformément à cette disposition, c'est-à-dire n'agisse pas selon le type d'action que la loi dispositionnelle prévoit. Les Messieurs de Port-Royal avaient noté, par exemple, qu'attribuer à l'apôtre Paul la disposition d'être colérique n'interdisait pas d'admettre que, dans une situation qui, pourtant, aurait pu le mettre en colère, Paul ait gardé son sang-froid. De même, prenant l'exemple de la compétence linguistique d'un locuteur français, Ryle reconnaît que le conditionnel dispositionnel qui décrit cette compétence ne doit pas être strict : « Dire de cet homme endormi qu'il sait le français, c'est dire que si, par exemple, on s'adresse à lui en français, ou si on lui montre un journal en français, il répondra, de manière pertinente, en français, il agira convenablement, ou traduira correctement dans sa propre langue. Ceci est, bien sûr, trop précis. Nous ne devrions pas abandonner notre affirmation qu'il sait le français, même si l'on découvre qu'il n'a pas répondu, de manière pertinente, parce qu'il dormait, qu'il avait la tête ailleurs, qu'il était saoul ou paniqué ; ou si l'on découvre qu'il n'a pas traduit correctement un traité hautement technique. Nous nous attendons simplement à ce qu'il se sorte bien de la majorité des tâches de l'usage ordinaire des règles du français » (Ryle 1949 : 119). Bref, les attributions de dispositions, de même que les énoncés génériques, selon Michael Morreau (1990), sont des lois qui ont l'étrange propriété de tolérer des contre-exemples. Cela peut paraître contradictoire : par définition, une loi est censée valoir pour tous les cas possibles, sans exception ; par exemple, il n'est pas de corps qui, abandonné à lui-même, ne se déplace selon un mouvement rectiligne uniforme ; un seul contre-

exemple suffirait à rendre fausse cette loi de la physique newtonienne.

Ne faut-il pas, dès lors, renoncer à qualifier les énoncés dispositionnels de lois ? Une autre solution consisterait à rejeter l'idée que les énoncés dispositionnels et génériques aient des conditions de vérité. En fait, comme le démontre M. Morreau, dans sa thèse sur les génériques, la tolérance des énoncés dispositionnels aux contre-exemples ne remet en cause ni leur statut de loi, ni le fait qu'ils aient des conditions de vérité, mais résulte simplement du fait qu'il s'agit de lois « normatives », au sens suivant : leur nécessité ne vaut que pour des cas normaux, ou typiques. Plus précisément, l'occasion d'actualiser la disposition et l'individu³⁴ qui la possède doivent être, tous deux, normaux, pour qu'effectivement la disposition s'actualise. Il est important de noter que la normativité dont il est ici question ne renvoie pas nécessairement à des valeurs. Il ne s'agit pas, dans l'esprit de Morreau, d'une normativité morale ou sociale. Dire que les conditionnels dispositionnels sont des lois normatives signifie, simplement, que le passage de l'antécédent au conséquent présuppose que certaines circonstances, considérées comme normales, soient réalisées. Si ce n'est pas le cas, autrement dit si l'individu qui possède la disposition se trouve confronté à des circonstances anormales, alors la loi dispositionnelle rencontre une exception. Ainsi, affirmer que quelqu'un sait danser, ce n'est pas affirmer qu'en toute occasion en général, ni même en toute occasion spécifique de danser, il dansera, mais que, dans toute occasion spécifique et normale de danser et seulement s'il est dans son état normal, il dansera. En attribuant cette disposition, on n'exclut donc ni que l'individu en question ne danse pas dans une situa-

34. Morreau n'envisage que la normalité de la situation, pas celle de l'agent, ce qui me semble, pourtant, nécessaire.

tion qui n'est pas une occasion de danser (une réunion de comité d'entreprise), bien qu'il soit dans son état normal, ni qu'il ne danse pas non plus dans une situation qui constituerait une occasion atypique de danser (dans un concours de danse auquel il n'est pas inscrit), bien qu'à nouveau il soit dans son état normal, ni que, n'étant pas dans son état normal (parce qu'il est malade, ou ivre, ou intimidé, etc.), il ne danse pas dans une situation qui est pourtant une occasion typique de danser (le bal du 14 Juillet), ni, *a fortiori*, que, n'étant pas dans son état normal et confronté à une situation atypique de danser, il ne danse pas. Par contre, cette attribution de disposition exclut que, rencontrant une occasion typique de danser et étant dans son état normal, il ne danse pas.

Le problème est qu'il est très difficile de définir, précisément, ce que doivent contenir ces clauses de normalité. Ainsi, évoquant l'indétermination des règles que l'on suit dans la pratique du calcul arithmétique, Wittgenstein note : « Si toutefois on voulait, pour un tel usage, fournir un semblant de règle, on y trouverait l'expression "dans des circonstances normales". Et ces circonstances normales, on les reconnaît, mais on ne peut pas les décrire avec exactitude » (Wittgenstein 1967 : §27). Ce qu'on entend par « circonstances normales » est quelque chose de très indéterminé. La normativité des énoncés dispositionnels est donc une des sources de l'indétermination intrinsèque, qui, on le verra dans la troisième partie, caractérise les lois dispositionnelles : « "Sait le français" est une expression vague et, pour la plupart des usages que nous en faisons, n'est pas moins utile, parce qu'elle est vague » (Ryle 1949 : 119).

Pour résoudre ce problème, Morreau (1992) propose de substituer à la relation d'accessibilité fondée sur la ressemblance entre les mondes, qu'utilise Lewis (1973), une « fonction de normalisation », sélectionnant, parmi tous les

mondes, non pas ceux qui ressemblent le plus au monde réel, mais les plus « normaux » relativement aux normes de ce dernier. En quoi une telle fonction est-elle adaptée à rendre compte de la résistance des énoncés dispositionnels aux exceptions ? On parle d'exception à une loi quand un événement qui devrait obéir à la loi n'y obéit pas, soit, dans le cas d'une loi dispositionnelle, quand une phase (ou un représentant de la classe) de l'individu n'accomplit pas une action conforme à la disposition, alors qu'elle (ou il) a l'occasion de le faire. Autrement dit, une exception met en cause la loi non pas dans certains mondes possibles non actuels, mais dans le monde actuel lui-même. Cela suppose donc qu'il soit possible que la relation d'accessibilité liée à la disposition ne sélectionne pas le monde actuel, ce qui revient à remettre en cause la contrainte dite de *centering*³⁵, obligatoire dans tout modèle fondé sur la notion de ressemblance : une loi dispositionnelle peut être vraie dans le monde actuel, en même temps qu'une occurrence lui faisant exception, parce que la loi exige non pas que la disposition soit actualisée dans tout monde possible ressemblant au monde actuel, ce qui impliquerait que l'on inclue nécessairement ce dernier, mais dans tout monde où l'individu et l'occasion existent et sont normaux (cf. Morreau, 1992).

Cette analyse introduit une difficulté immédiate : les conditions de normalité de l'occasion sont souvent difficiles à séparer de celles de la normalité de l'agent : parmi les facteurs qui sont susceptibles de rendre atypique une occasion d'actualiser une disposition, certains peuvent être relatifs à l'agent lui-même ; ainsi, dans l'exemple précédent, on a envisagé comme un des cas où l'agent n'est pas

35. D'après cette contrainte, la relation d'accessibilité doit sélectionner le monde actuel en priorité, aucun monde ne ressemblant davantage à un monde donné que ce monde lui-même.

dans son état normal, une situation dans laquelle l'agent a l'occasion de danser mais ne danse pas, parce qu'il est intimidé ; dans ce cas, on pourrait dire aussi bien que c'est l'occasion qui est anormale, non pas en elle-même, mais relativement à l'agent : il est probable qu'un paysan célibataire de trente ans, même s'il sait danser, ne dansera pas dans un bal du samedi soir où viennent, en bande, des lycéens du bourg ou de la petite ville voisine, mais il n'est pas impossible qu'il danse au bal du 14 Juillet, où dansent même les vieux et les enfants. Dans un cas, on dira qu'il perd tous ses moyens, mais c'est la situation qui les lui fait perdre, ou qu'il ne sait pas saisir l'occasion, mais il n'y a pas réellement d'occasion pour lui. Une des difficultés de l'analyse est donc qu'il est très difficile de définir, de manière indépendante, les conditions de normalité de l'occasion et de l'agent. Une occasion d'actualiser une disposition donnée sera normale pour un individu et non pour un autre. On verra que le type de dépendance réciproque, que l'on met ici en valeur, est caractéristique des dispositions acquises.

L'analyse logico-linguistique esquissée ci-dessus montre qu'un énoncé dispositionnel est, selon l'usage ordinaire, une loi normative, ou par défaut, portant sur un individu. On montrera, plus loin, que ce résultat s'accorde, dans ses grandes lignes, avec la conception « savante » ou critique des dispositions qui fonde la philosophie dispositionnaliste, mais qu'elle doit être corrigée sur plusieurs points. Cela dit, l'antidispositionnalisme ayant, le plus souvent, pris pour cible le concept ordinaire de disposition, tel que le reflète le langage usuel, le moment paraît opportun, avant d'affiner notre analyse, d'examiner la logique et les présupposés de la position adverse.

Critique pragmatiste des présupposés fondationnalistes de l'antidispositionnalisme

L'antidispositionnalisme moderne a pris des formes très diverses. Les concepts dispositionnels sont exclus du vocabulaire de la science par des philosophies aussi différentes, par ailleurs, que le rationalisme aprioriste et l'empirisme nominaliste. Cela dit, les différentes formes d'antidispositionnalisme ont en commun, semble-t-il, d'avoir émergé dans le contexte d'entreprises de fondation épistémologique. Plus précisément, le rejet de l'idée de disposition dépend, généralement, d'une conception particulière de la réalité et de la connaissance, que l'on qualifie, souvent, de « fondationnaliste ». Nous allons tenter de montrer, d'une part, que l'antidispositionnalisme découle, le plus souvent, de principes fondationnalistes et, d'autre part, que la philosophie pragmatiste donne des arguments pour réfuter ces principes.

Historiquement, le fondationnalisme a eu pour premier objet les sciences de la nature. Nous commencerons donc par en examiner les conséquences dans ce domaine. Cela dit, le but de cette analyse est d'introduire à un examen critique du fondationnalisme dans les sciences humaines, qui est la cible essentielle de ce travail et que nous aborderons dans un second temps.

Du fondationnalisme à l'antidispositionnalisme dans les sciences de la nature

Nous allons essayer de reconstituer, de la façon plus générale possible, le chemin conceptuel qui conduit le fondationnalisme de l'exigence de certitude absolue qui le caractérise à l'antidispositionnalisme. L'intention de cette étude des principes du fondationnalisme n'est pas de proposer une analyse historique interne de tel ou tel système philosophique, mais de définir des positions intellectuelles abstraites ou archétypiques que les systèmes historiques, infiniment plus complexes et plus raffinés dans leur argumentation, ne réalisent jamais qu'approximativement. En particulier, il ne s'agit pas ici de reconstituer la logique extrêmement subtile de l'intuitionnisme de Descartes, mais simplement de montrer vers quelle position philosophique typique il tend, sans jamais néanmoins y être réductible.

(1) Le fondationnalisme est une **exigence de certitude absolue**. De toutes nos représentations, nous ne devons conserver que celles dont nous sommes parfaitement assurés : « Il faut nous occuper seulement des objets dont l'esprit paraît capable d'acquérir une connaissance certaine et indubitable » (Descartes, *Regulae*, Règle II). Le fondationnalisme obéit à la logique du tout ou rien : nos connaissances ne seront considérées comme fondées que si elles le sont totalement.

(2) Pour satisfaire à cette exigence fondamentale, **il faut revoir complètement tout l'édifice de la connaissance** : toutes les connaissances dont nous ne sommes pas absolument certains doivent être réexaminées et reconstruites à partir de celles qui sont certaines. Plus précisément, toute

démarche fondationnaliste passe, nécessairement, par deux étapes. La première est négative et consiste à révoquer en doute toutes celles de nos idées qui ne sont pas absolument certaines. Toutes nos représentations doivent être soumises à ce processus, même celles qui nous sont recommandées par la tradition. Cette première étape aboutit, à terme, à isoler, par élimination, un corps de représentations certaines. La seconde étape est positive ; elle consiste, premièrement, à définir une méthode pour tirer de représentations certaines d'autres représentations qui aient la même propriété, autrement dit une procédure générale de dérivation des représentations préservant la certitude ; deuxièmement, à utiliser cette procédure pour reconstruire, à partir du corps de représentations certaines issues de l'étape négative de la méthode, d'autres représentations qui n'y figurent pas. Bref, pour le fondationnaliste, tout l'édifice de la connaissance doit être non pas perfectionné ou partiellement réformé, mais revu de fond en comble. Il faut rejeter, indifféremment, toutes les connaissances réputées vraies, pour pouvoir reconstruire, ensuite, tout l'édifice à partir de zéro, en en vérifiant les fondements, puis chacun des éléments.

Notons, dès maintenant, que cette conception fondationnaliste de la connaissance est extrêmement générale et s'accommode aussi bien d'un apriorisme radical, comme celui de Descartes, que d'un empirisme intégral à la Bacon. Ainsi, de même que Descartes décide, dans le *Discours de la méthode*, premièrement, « de ne comprendre rien de plus en [ses] jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à [son] esprit qu'il n'[eût] aucune occasion de le mettre en doute », et, deuxièmement, « de conduire par ordre ses pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter, peu à peu, comme par degrés, jusqu'à la connaissance des plus composés » (*Discours*, 26), de même Bacon déclare, au début de *The Great Instauration* : « Il n'y avait

donc plus qu'un chemin à suivre : essayer de *tout reprendre à zéro* en suivant un meilleur plan et commencer une reconstruction totale des sciences et des arts et de toute la connaissance humaine, édifiée sur des fondations convenables. »

(3) Pour pouvoir être parfaitement assurés de la légitimité d'une représentation, nous devons, premièrement, **connaître ses conditions de vérité**, autrement dit ce qui doit être vérifié pour qu'elle soit vraie. Les représentations dont les conditions de vérité ne sont pas spécifiables seront considérées comme dénuées de signification et exclues de l'univers des représentations légitimes.

(4) Nous devons, deuxièmement, **avoir la possibilité de vérifier que les conditions de vérité de la représentation sont réalisées**. Le problème est que ces conditions peuvent dépendre elles-mêmes d'autres conditions et ainsi de suite. Le programme fondationnaliste rencontre ici le risque d'une régression à l'infini.

(5) Le fondationnaliste doit donc supposer, avant tout, qu'il **existe des conditions inconditionnelles**, susceptibles de mettre un terme à la régression du processus de fondation. Pour l'apostérieuriste, il s'agira de conditions empiriques, pour l'aprioriste, de principes *a priori*. Mais cela ne suffit pas : il est toujours envisageable que la remontée de condition en condition ne rejoigne jamais ces conditions inconditionnelles, quelle qu'en soit la nature.

(6) Il faut, par conséquent, que le fondationnaliste suppose, en outre, que **la chaîne de conditions logiques** qui rattache les conditions de vérité de la représentation à des conditions inconditionnelles **n'est pas infinie**, de sorte que le processus de fondation soit accessible à notre intellect fini.

(7) La saisie des principes inconditionnels doit nécessairement être purement réceptive. Le fondationnalisme conduit ainsi à **l'intuitionnisme**. Il ne faut pas, en effet,

que notre mode de saisie des connaissances principales fasse perdre à ces dernières leur vertu épistémologique essentielle, à savoir leur caractère inconditionné, en faisant intervenir d'autres conditions, soit théoriques, soit empiriques. Autrement dit, notre appréhension des conditions inconditionnelles de toute représentation doit être, elle-même, inconditionnée. Seule une intuition, c'est-à-dire une relation épistémologique immédiate, peut nous livrer les connaissances inconditionnelles qui fondent toutes les autres connaissances. Pour le fondationnaliste apostérieuriste, c'est l'expérience sensible brute qui joue ce rôle ; pour le fondationnaliste aprioriste, c'est une intuition immédiate *a priori*. Dans les deux cas, l'intuition est définie de la même manière, à savoir comme une relation sans médiation au réel, comme une « impression » immédiate de l'objet dans la conscience du sujet, procurant au premier une connaissance indubitable du second. Plus précisément, l'intuition, en tant que relation cognitive fondatrice de certitude, ne doit faire intervenir aucun « biais » épistémologique : elle ne doit être fonction que des caractéristiques de son objet ; elle ne doit dépendre ni de la nature des conditions matérielles dans lesquelles elle a lieu, ni des propriétés purement idiosyncratiques du sujet qui la produit, ni de déterminations intersubjectives auxquelles le sujet serait soumis et qu'il exprimerait consciemment ou non. Par là, est exclue, premièrement, toute médiation matérielle, y compris, en toute rigueur, celle d'un instrument d'observation qui, venant s'interposer entre le sujet et l'objet, compromettrait inévitablement la pureté de la connaissance obtenue ; deuxièmement, toute médiation culturelle, conventionnelle ou, de manière générale, symbolique : la saisie intuitive du donné ne doit mobiliser aucun système d'interprétation construit par le sujet ou par la communauté à l'intérieur de laquelle il vit. Elle doit être absolument indépendante de tout contexte interprétatif,

subjectif et / ou intersubjectif. Elle doit s'imposer, comme une évidence, à tout individu normalement constitué. D'où la méfiance de tous les philosophes fondationnalistes envers le langage, en tant que médiation culturelle, et, de manière générale, envers la tradition, c'est-à-dire toutes les croyances transmises par d'autres. On ne peut faire l'expérience des premiers principes, qu'ils soient empiriques ou *a priori*, que par soi-même. Enfin, troisièmement, l'intuitionnisme refuse la médiation des autres facultés du sujet. L'activité de ces dernières ne doit pas interférer avec le travail fondateur de l'intuition. En particulier, il ne faut pas que les intuitions principielles fassent appel à la mémoire du sujet. En effet, il faudrait, dans ce cas, garantir la fiabilité de cette dernière, ce que, *a priori*, rien ne nous autorise à faire. C'est pourquoi les intuitions premières doivent, en toute rigueur, être sans cesse réactualisées par le sujet et n'ont de valeur qu'au moment où elles le sont.

(8) **L'intuitionnisme conduit le fondationnalisme à un dualisme du sujet et de l'objet.** En effet, l'idée même que la relation épistémologique fondamentale est de l'ordre de l'intuition, c'est-à-dire de la pure réceptivité, présuppose que l'objet à connaître précède absolument, à la fois temporellement et logiquement, la connaissance que nous en formons, et qu'il ne doit aucune de ses propriétés à cette dernière. L'objet à connaître ne peut être que l'autre absolu de la connaissance, à laquelle il s'impose sans médiation. La contrepartie objective de l'intuition est une réalité parfaitement étrangère à la connaissance, une matière absolument brute et inerte, sans lois ni ordre, un pur chaos physique.

(9) Avec l'intuitionnisme, le fondationnalisme rencontre, en outre, le problème de la **finitude** de nos capacités cognitives. En effet, notre esprit est ainsi constitué que nous ne pouvons avoir une intuition distincte, c'est-à-dire une représentation, à la fois immédiate et épistémologi-

quement fiable, d'un contenu d'un degré de composition ou de complexité quelconque. Autrement dit, l'extension maximale de nos unités épistémologiques fondamentales est limitée : « Celui qui veut embrasser du même coup d'œil, un grand nombre d'objets à la fois n'en voit aucun distinctement ; et pareillement, celui qui, par un seul acte de la pensée, a coutume de s'appliquer à un grand nombre d'objets à la fois, a l'esprit confus » (*Regulae*, Règle 9). À partir d'un certain degré de complexité de son contenu, une représentation soit devient confuse et donc sans valeur épistémologique, soit implique l'intervention d'une médiation et perd donc son immédiateté et, avec elle, sa valeur de fondement.

(10) On peut aller plus loin : notre intuition n'est pas seulement finie, elle est essentiellement **discursive** ; autrement dit, elle ne peut avoir lieu que successivement. Plus précisément, rien n'est livré par l'intuition à la conscience autrement qu'en une succession d'instantanés ne coexistant jamais les uns avec les autres. Tout contenu possible, quelle qu'en soit la complexité, est donc nécessairement réparti dans le temps par la faculté même qui le saisit. Or, la saisie immédiate d'un contenu réparti dans le temps est absolument impossible, puisque, par définition, aucun des éléments de la multiplicité temporelle ainsi créée ne coexiste avec aucun des autres. On ne peut former une représentation de ce qui est donné successivement que par l'intermédiaire d'une faculté de synthèse ou d'une faculté de reproduction, telle que la mémoire. Par conséquent, l'appréhension d'un contenu complexe ne peut être de l'ordre d'une intuition. Par exemple, une représentation qui dépendrait de prémisses inconditionnelles empiriques, du type : « Marie sourit, à condition qu'il ne pleuve pas et que Paul soit là et qu'il ait de l'argent », a, certes, cet avantage que chacun de ses éléments propositionnels peut être soumis à une vérification immédiate, mais cela n'implique pas, en

toute rigueur, que la représentation complexe, elle-même, vérifie la même condition et donc soit fiable, simplement parce qu'il faut du temps pour passer d'une vérification à une autre, ce qui entraîne, premièrement, qu'il se peut très bien, en droit, qu'entre le moment où l'on a vérifié la première condition et celui où l'on entreprend de vérifier la dernière, il se soit mis à pleuvoir, et, surtout, deuxièmement, que, au moment de la seconde vérification, ma connaissance du fait qu'il pleut n'est plus qu'un souvenir. De la discursivité de toute intuition, le fondationnaliste conclut donc, d'une part, que la représentation d'un contenu complexe ne peut pas être intuitive et ne peut, par conséquent, jouer le rôle de fondement épistémologique, et, d'autre part, que nous ne pouvons avoir, en tout rigueur, une représentation immédiate et donc fondatrice que de ce qui peut être donné dans l'intervalle d'un instant. À la limite, seule une représentation portant sur un atome instantané peut être l'objet d'une certitude pleine et entière : « Nous exigeons deux conditions pour l'intuition : que la proposition soit claire et distincte et qu'on la comprenne tout entière dans le même temps et non successivement » (*Regulae*, XI). La nature intuitive de notre mode d'appréhension des principes détermine ainsi le contenu même de ces derniers. C'est la logique même de son projet qui conduit le fondationnalisme à une forme d'atomisme et d'instantanéisme.

(11) Ici, **une différence partielle apparaît entre les deux formes d'intuition possibles** : l'objet d'une intuition sensible a, en plus des propriétés déjà citées, celle d'être nécessairement actuel. Au contraire, rien n'interdit d'imaginer que nous puissions avoir une intuition pure d'entités parfaitement simples, immédiates, non relationnelles, mais aussi non actuelles, c'est-à-dire simplement possibles ou, plus précisément, contrefactuelles. L'objet des connaissances principiellles est, dans les deux cas, un point dans

un espace défini par les deux variables suivantes : le temps et la modalité. Les entités de base du fondationnalisme aposterioriste sont, en toute rigueur, toutes celles qui se trouvent, au moment où leur examen a lieu, à l'intersection des deux axes temporel et modal. À la limite, cela conduit à un pur instantanéisme, plus exactement, à un présentisme. Les entités de base du fondationnalisme aprioriste sont chacune de celles qui se trouvent, au moment où l'examen a lieu, sur l'axe modal vertical, correspondant à l'instant présent. Mais, l'essentiel est que, dans l'un et l'autre cas, on ne peut prendre en compte, au niveau des principes, qu'un seul de ces points à la fois. L'intuitionnisme est toujours atomiste.

(12) Tout le problème du fondationnalisme est alors de déterminer **dans quelles conditions la certitude des principes, représentations simples d'entités simples, peut légitimement être transmise aux autres représentations**, et cela, en évitant, à tout prix, de réintroduire une quelconque médiation entre le sujet et l'objet. C'est ce problème qu'affronte Descartes, dans les *Regulae*, quand il décide de parcourir les chaînes d'intuitions à plusieurs reprises et de plus en plus vite, de manière à finir par les saisir toutes ensemble dans une seule intuition « continuée » (*uno intuitu*) : « Après avoir considéré intuitivement quelques propositions simples, si nous en concluons quelque autre, il est utile de les parcourir toutes par un mouvement continu de la pensée, de réfléchir à leurs mutuels rapports, et d'en concevoir à la fois le plus grand nombre possible ; [...] car la mémoire dont nous avons dit que dépend la certitude des conclusions trop complexes pour être embrassées par une seule intuition, la mémoire étant fugitive et faible, doit être renouvelée et raffermie par ce mouvement continu et répété de la pensée » (*Regulae*, XI). L'objet de ce chapitre n'étant pas d'entrer dans les détails de la théorie fondationnaliste, mais de montrer que le fon-

dationnalisme est, le plus souvent, au principe du rejet des concepts dispositionnels, nous admettons donc que le problème de la préservation de la certitude des idées simples à l'occasion de leur composition est résolu.

(13) En outre, **les connaissances « composées » ne doivent contenir rien de plus que la somme des intuitions élémentaires dont elles sont composées.** En effet, à supposer qu'elle soit possible, la composition des idées simples entre elles ne peut préserver la certitude de ces dernières qu'à condition qu'elle soit tout aussi anhypothétique qu'elles, sous peine d'impliquer une chaîne de justifications supplémentaire. D'où l'incapacité du fondationnalisme à penser des relations, au sens fort, et les totalités relationnelles ou systèmes que celles-ci fondent. En effet, le propre d'une relation est de constituer les éléments qu'elle associe en une totalité absolument inédite, c'est-à-dire irréductible à la somme de ses éléments, et cela, sans pour autant rien apporter de substantiel : une telle relation ne consiste en rien d'actuel, rien qui puisse avoir lieu, d'une manière ou d'une autre, dans l'espace et dans le temps. Partant, elle n'a, aux yeux du fondationnaliste, aucune existence véritable. Les seules « relations » que le fondationnaliste admette dans son ontologie sont celles qui sont réductibles aux propriétés des éléments qu'elle réunit.

(14) L'atomisme, conséquence de l'intuitionnisme, **exclut, par ailleurs, toute forme d'indétermination.** En effet, le propre d'un pur individu est que chacune des propriétés qui s'y rapportent obéit au principe du tiers exclu : une même propriété d'une entité purement individuelle ne peut avoir plusieurs valeurs en même temps. Ce qui revient à dire que les propriétés d'une entité individuelle sont nécessairement déterminées. Un individu parfait est déterminé sous tous rapports : « [...] l'individu est déterminé, relativement à toute possibilité ou qualité, comme la possédant ou comme ne la possédant pas » (Peirce,

1. 434). Par exemple, une table soit est ronde, soit ne l'est pas, et il en est de même pour toutes les propriétés qu'il est pertinent de lui attribuer. Il est inconcevable qu'un individu ne possède ni une propriété pertinente donnée, ni son contraire. En outre, il est inconcevable, également, qu'il possède une même propriété, dans le même instant, à des degrés différents, qu'un homme, par exemple, mesure 1 mètre 53 et, en même temps, 1 mètre 54. Bref, de toutes les propriétés qu'il est pertinent d'attribuer à un individu, aucune ne peut prendre plus d'une valeur en même temps, qu'il s'agisse d'une valeur de vérité ou d'un degré. L'intuitionnisme impose que, pour toute entité, on sélectionne une unique possibilité à l'intérieur de l'univers de tous les possibles qualitatifs et quantitatifs. Inversement, l'indétermination exclut l'atomisme : dans un état de pure indétermination, où tout ne serait que matière, au sens aristotélicien, il ne peut y avoir d'individu (cf. Peirce, 6. 207). En effet, il est inconcevable qu'une entité indéterminée soit un individu parfait, puisqu'on peut toujours la « diviser » logiquement, en lui imposant une détermination supplémentaire, de sorte qu'elle devienne non plus une, mais deux. Cela vaut aussi bien pour le fondationnalisme *a priori* que pour son équivalent apostérioriste : le produit de l'intuition *a priori* que présuppose le fondationnalisme cartésien est une série d'événements à la fois abstraits et entièrement déterminés à l'intérieur d'un temps et d'un espace discontinus. Ainsi, les chocs dont part la physique cartésienne sont des événements singuliers *a priori*, aussi parfaitement spécifiés dans le temps et dans l'espace abstraits de la géométrie que les événements empiriques le sont dans le temps et l'espace réels : il s'agit de tel choc particulier, à tel instant déterminé au sens fort, c'est-à-dire délimité, séparé de tout autre et considéré en lui-même, à l'état isolé, abstraction faite de toutes ses relations possibles soit, diachroniquement, à d'autres événements pas-

sés ou futurs, soit, synchroniquement, ou bien à d'autres événements simultanés, ou bien à d'autres événements possibles qui auraient pu avoir lieu à sa place.

(15) **Le rejet de l'indétermination conduit à celui du général.** En effet, toute idée générale comprend une part irréductible d'indétermination : pour passer de l'idée de triangle à celle d'un triangle particulier, il faut procéder à une série (virtuellement infinie) de choix entre des déterminations possibles. Le général est donc une forme particulière d'indétermination. Par contre-coup, excluant l'indétermination, l'ontologie du fondationnalisme implique également que rien de général n'existe.

(16) **L'indétermination ne peut donc être que le produit d'une construction subjective.** N'étant rien de réel, l'indétermination est nécessairement relative à la représentation imparfaite que nous formons d'une réalité en elle-même parfaitement déterminée. D'où la conception classique de la probabilité comme reflet de notre ignorance, sans corrélat objectif. De même, le général, en tant qu'espèce de l'indétermination, ne peut exister que dans et par notre représentation, purement subjective, du monde. Il ne peut avoir de fondement objectif dans la réalité brute. Le fondationnalisme conduit ainsi au nominalisme : les universaux sont des noms.

(17) Le rejet de l'indétermination conduit, enfin, au **mécanisme**. En effet, n'admettant pas d'indétermination objective, le fondationnaliste ne peut concevoir, entre les atomes de son ontologie, que des relations immédiates totalement déterminées : la nature en elle-même parfaitement déterminée du premier atome détermine entièrement celle de l'atome auquel il est associé par la relation. Bref, le fondationnalisme mène au mécanisme, au sens large, c'est-à-dire, on y reviendra, à l'idée que toutes les relations (y compris les relations de succession temporelle) sont calculables, autrement dit, sont telles qu'il est possible, en un

nombre fini d'étapes, de déterminer, à partir de la connaissance (parfaite) d'un des termes, ce que doit être l'autre terme et cela sans laisser subsister la moindre indétermination.

(18) **Le fondationnaliste est nécessairement antidispositionnaliste.** On a vu, en effet, que le concept ordinaire de disposition ne se laissait pas ramener à celui d'objet ou d'événement singulier. Cela dit, à l'intérieur du système fondationnaliste, on peut envisager de concevoir les dispositions comme des notions composées, c'est-à-dire comme des combinaisons d'entités ou d'événements singuliers. C'est, en particulier, comme on le verra plus loin, l'idée directrice des tentatives de réduction positivistes des prédicats dispositionnels. Il s'agit alors de rendre compte, à l'intérieur du paradigme atomistique et compositionnaliste qui, on l'a vu, caractérise tout fondationnalisme, du statut nomologique des dispositions. Mais ce projet paraît voué à l'échec. Premièrement, en effet, une partie des éléments du « composé » dispositionnel échappe nécessairement à l'intuition. En fait, les deux fondationnalismes ne rencontrent pas ici exactement le même problème : la principale difficulté que pose le dispositionnalisme à l'intuitionnisme positiviste tient à la relation qu'instaure la disposition entre l'actuel et le potentiel ou mieux le contrefactuel, c'est-à-dire le potentiel non réalisé, dans la mesure où il est exclu, pour le positiviste, qu'on puisse avoir une intuition de « faits » contrefactuels. Pour l'empiriste, les dispositions sont des « forces occultes », dont on n'a pas d'expérience et dont, par conséquent, on ne peut vérifier l'existence, du moins pas de manière définitive ou indubitable. Elles ne correspondent à aucun fait constatable. La solubilité d'un sucre n'est pas quelque chose qui se voit. C'est une propriété durable qui, contrairement, par exemple, à un état (couleur, densité, ...), est, on l'a vu, attribuée sur la base de faits non pas réels, mais possibles. Or, pour un

positiviste, un fait possible n'est pas un fait, puisqu'il n'est, par essence, objet d'aucune intuition sensible possible. Ce premier aspect du problème semble propre à l'intuitionnisme positiviste. En effet, rien n'exclut qu'on puisse avoir l'intuition *a priori* d'un fait contrefactuel. Aucun des faits possibles, inscrits sur l'axe vertical de la modalité à l'instant présent, n'a de privilège par rapport aux autres, n'a plus de dignité ontologique qu'eux. Tous sont également accessibles à l'intuition *a priori*. Je peux avoir l'intuition *a priori* de n'importe quel effet possible d'une disposition, aucun fait abstrait n'ayant de privilège par rapport aux autres, c'est-à-dire ne s'imposant plus que les autres à la conscience. L'intuition *a priori*, à supposer qu'elle existe, n'a pas cette propriété spécifique de l'intuition sensible de ne pouvoir varier librement, de s'imposer à nous, sans qu'on puisse rien y changer. La réalité sensible, univers de référence obligé de l'intuition *a posteriori*, est gouvernée par le principe d'action et de réaction ; toute intervention dans le monde des faits bruts (*hard facts*) se heurte à une résistance et se paie par un effort. C'est la main du shérif qui se pose sur mon épaule et qui rend ma condamnation effective ou, encore, le coup de poing que l'idéaliste reçoit, un jour, dans la rue et qui suffit à réfuter sa métaphysique (cf. Peirce, 1. 23). La nature des « composants » des concepts dispositionnels pose néanmoins au fondationnalisme un second problème qui affecte autant sa version aprioriste que sa version empiriste : attribuer une disposition implique des événements qui, n'étant pas uniquement présents, ne sont pas accessibles à l'intuition humaine, qu'elle soit empirique ou *a priori*. En particulier, les dispositions rendent possibles des effets futurs. Cette détermination d'événements futurs par la disposition ne peut être, pour un fondationnaliste, l'objet d'une représentation claire et distincte si elle n'est rapportée à un projet ou à une résolution intellectuelle,

qu'il est exclu de faire intervenir dans l'étude de la nature¹.

Deuxièmement, même si l'on supposait qu'il soit possible de saisir intuitivement les éléments du composé dispositionnel, le concept même de disposition échapperait encore au fondationnaliste, dans la mesure où ce dernier, ne reconnaissant d'autre forme de composition qu'additionnelle, ni d'autres composants qu'individuels, ne peut rendre compte de notions qui enveloppent l'infini : parce qu'ils renvoient à des lois, les concepts dispositionnels ne sont pas réductibles à une somme compositionnelle d'intuitions actuelles élémentaires, celles, en particulier, des actualisations contingentes de la disposition.

La logique interne de la pensée fondationnaliste, quelle qu'en soit la forme, conduit donc au rejet du concept ordinaire de disposition, aussi bien en tant que principe qu'en tant que notion dérivée. Aussi la constitution d'une philosophie dispositionnaliste passe-t-elle nécessairement par le rejet du fondationnalisme, ce rejet se spécifiant, selon les cas, soit en un anti-platonisme, soit en un anti-positivisme. L'analyse épistémologique du concept critique de disposition révélera d'autres incompatibilités entre ce dernier et le paradigme fondationnaliste, découlant, en particulier, de l'indétermination relative de la loi dispositionnelle et de sa dépendance circulaire avec des normes sociales. Nous y reviendrons, le moment venu (dans le chapitre 5).

Du fondationnalisme à l'antidispositionnalisme dans les sciences humaines

Même s'il est le plus souvent implicite, le rejet des concepts dispositionnels est tout aussi fréquent et dange-

1. Ainsi, pour les cartésiens orthodoxes, Leibniz a tort d'introduire des notions, telles que celles de puissance, de finalité ou de notion complète, qui impliquent l'avenir dans le présent.

reux dans l'épistémologie des sciences humaines que dans celle de sciences « dures » et procède, pour l'essentiel, de la même inspiration philosophique globale, c'est-à-dire d'une des deux formes de fondationnalisme présentées ci-dessus.

Parce que son ontologie ultime n'est peuplée que d'individus et qu'il ne reconnaît pas l'existence de totalités qui ne soient réductibles à la somme des propriétés de ces derniers (voir ci-dessus), le fondationnaliste ne peut concevoir, en particulier, les relations qui constituent une collectivité, incarnation sociale du général, qu'en les réduisant aux produits de l'interaction des individus qui, physiquement, composent cette dernière. Bref, pour le fondationnaliste, la collectivité ne peut posséder des propriétés dont la genèse ne puisse être reconstituée à partir de celles des individus qui y sont engagés. Ainsi, une des expressions par excellence du fondationnalisme en sciences humaines est ce que les Hinkle appellent le « nominalisme volontariste », c'est-à-dire « l'hypothèse de départ que la structure de tout groupe social est le résultat de l'agrégation des individus qui le composent et que les phénomènes sociaux s'expliquent en dernière instance par les motivations de ces individus pourvus de connaissance, de sentiments et de volonté » (Hinkle et Hinkle 1954). Selon James S. Coleman, il existe bien des « produits collectifs », mais ceux-ci sont réductibles à des combinaisons de conduites individuelles : « On peut dire qu'on a "expliqué" une institution ou un processus social si et seulement si on en a rendu compte à partir de l'action rationnelle des individus » (Coleman, in Lindenberg *et al.* 1986). Présupposant que nous savons modéliser les conduites individuelles, J. S. Coleman estime que le travail du sociologue doit se limiter à un effort de « traduction » des comportements individuels en faits collectifs ou institutionnels : « Il faut qu'il y ait dans la réalité des institutions qui traduisent les goûts et les

dotations individuels en un ensemble de prix et une distribution de biens ou en une décision collective » (Coleman 1984). En résumé, la figure par excellence du fondationnalisme en sciences humaines est « l'individualisme méthodologique », dont l'ontologie actualiste et individualiste n'est peuplée que d'individus, antérieurs à toute contrainte et à toute structure sociale, c'est-à-dire, selon Luke (1985 : 70), de sujets « déculturés, déshistoricisés, dépolitisés et désocialisés », tous interchangeable et sans relations les uns avec les autres, bref, de ces « hommes dans un état d'isolement et de rigidité fantastique » qu'évoque Marx dans *L'Idéologie allemande*. Ainsi, dans son compte rendu critique de l'ouvrage de John Elster, *Making Sense of Marx*, M. Burawoy note que derrière l'individualisme méthodologique se cache un « individualisme ontologique » : « L'individu est la seule réalité dont nous sommes sûrs » (Burawoy 1986). Les phénomènes sociaux sont, par principe, « explicables au moyen d'éléments qui n'impliquent que des individus » (Elster 1985), parce que le seul type de causalité dont nous pouvons être sûrs, c'est-à-dire vérifier, observer, est la causalité individuelle. Seuls existent les principes et les conséquences de l'action individuelle.

Mais, précisément, selon quel modèle faut-il comprendre l'action individuelle ? Comment concevoir cet objet particulier qu'étudient les sciences humaines, à savoir autrui ? Ici, intervient le dualisme du sujet et de l'objet qui détermine deux solutions antithétiques : soit autrui est un pur sujet, identique au pur sujet épistémologique, soit il s'agit d'un objet comme les autres, simplement plus complexe. La première solution conduit à une théorie intellectualiste du comportement, pour qui les individus sont, avant tout, des agents rationnels, sans propriétés matérielles essentielles ; la seconde mène à une physiologie purement mécaniste de l'action individuelle, définie en termes déterministes et matérialistes.

Dans les deux cas, la question cruciale est alors de passer de la compréhension du comportement individuel à celui d'individus « composés » ou de collections d'individus. Le point de vue matérialiste peut aboutir à une sorte de physiologie sociale, sinon à une mécanique des sociétés dont il sera très peu question dans ce travail. La solution intellectualiste, bien plus répandue (et donc plus dangereuse), fait du contrat ou de la convention le principe privilégié et même unique de constitution du collectif. L'individuel étant le seul mode d'existence possible, le contrat, conçu, chez Spencer par exemple, comme « un acte simple et atomique unissant deux individus (ou plus), mus par la raison et par l'intérêt personnel » (Nisbett 1984 : 119), devient le modèle de toute relation collective. Ainsi, J. S. Coleman s'attache essentiellement à l'analyse de faits sociaux ou institutionnels, groupes parlementaires, associations de crédit roulant, marché du travail interne aux entreprises, etc., dont la genèse implique, en apparence du moins, une série de choix individuels explicites et convergents. Inversement, il évite presque systématiquement les cas où aussi bien la constitution d'un groupe que l'intégration de nouveaux venus dans ce groupe ne dépendent pas de décisions que prendraient les membres nouveaux ou anciens de celui-ci. Il semble, pourtant, que ces cas soient majoritaires, en ce sens qu'il est rare que nous soyons, relativement aux sphères sociales auxquelles nous participons, dans la position, premièrement, d'en déterminer les règles et, deuxièmement, de choisir d'y participer ou non. Comme le dit Wittgenstein : « *It is not as if we choose the game.* » Cela vaut, semble-t-il, pour la majorité des collectifs, clans, familles, classes, nations, communautés raciales, groupes sexuels, groupes d'âge, etc. L'individualiste méthodologique ne peut rendre compte de l'existence de tels groupes. En outre, nous verrons que l'atomisme social du fondationnalisme est lié de façon essentielle à son

antidispositionnalisme, le concept de disposition ne pouvant être conçu qu'en relation à celui d'un univers pratique intersubjectif, irréductible aux comportements et aux choix individuels qu'il rend possibles.

Le fondationnalisme, quel qu'il soit, mène donc à l'antidispositionnalisme. La remise en cause du fondationnalisme est donc un préalable nécessaire à toute défense du dispositionnalisme. La philosophie pragmatiste peircienne offre un cadre idéal pour une telle réfutation. Nous allons donc – avant de revenir, d'un point de vue épistémologique, sur l'analyse du concept « savant » de disposition – présenter rapidement, et pour le seul besoin de la démonstration, deux arguments antifondationnalistes que l'on peut tirer du pragmatisme.

Il faut noter que nous faisons ici l'hypothèse que le fondationnalisme est la principale source de l'antidispositionnalisme. Il semble, néanmoins, qu'on puisse rejeter les concepts dispositionnels sans être fondationnaliste (comme le prouve le cas de la philosophie quiniénne). Il suffit, pour cela, qu'on puisse être actualiste, sans être fondationnaliste. L'argument antifondationnaliste qui suit ne suffit donc pas, en toute rigueur, à fonder le dispositionnalisme. Il ne fait qu'écarter l'objection de principe que le fondationnalisme actualiste adresse régulièrement au dispositionnalisme. Aussi compléterons-nous cette défense du dispositionnalisme dans le chapitre 6, en montrant que, de manière générale, il est impossible de réduire les concepts dispositionnels et cela indépendamment de la perspective, fondationnaliste ou non, que revendique le réductionniste.

Arguments pragmatistes en faveur du rejet des présupposés fondationnalistes de l'antidispositionnalisme

Le dispositionnalisme est, on l'a dit, souvent présenté comme une philosophie naïve ou précritique. À l'inverse, le fondationnalisme, qui procède d'une réflexion critique sur les conditions de possibilité de la connaissance, paraît rompre avec les préjugés qui s'imposent immédiatement au sens commun et impliquer, en particulier, l'abandon des concepts dispositionnels. Nous voulons démontrer, au contraire, qu'il existe un dispositionnalisme savant, dérivé du pragmatisme, qui, se fondant sur une analyse critique des recherches scientifiques effectives, rejette le modèle fondationnaliste de la connaissance et du monde, prévenant ainsi, en quelque sorte, les critiques que ce dernier lui adresse. Une des caractéristiques de la philosophie peircienne est ainsi « le refus de toute philosophie revendiquant la nécessité ou la possibilité d'un fondement du savoir sur des principes premiers » (Tiercelin 1993 : 184). On peut trouver chez Peirce deux grandes lignes d'argumentation légèrement différentes en faveur d'un antifondationnalisme. La première est épistémologique et part de ce qu'on pourrait appeler le constructivisme ou l'anti-intuitionnisme de la philosophie pragmatiste ; la seconde est ontologique et se fonde sur son indéterminisme et son continuisme.

L'argument épistémologique consiste à remettre en cause une des prémisses essentielles du fondationnalisme, à savoir l'idée même qu'une pure intuition soit possible : selon Peirce, nous n'avons aucun moyen d'accès immédiat à la réalité (Tiercelin 1993 : 172). Notre intuition est nécessairement constructive ou, mieux, interprétative², c'est-à-

2. Voir l'analyse de l'intentionnalité de la pratique, dans le chapitre 7.

dire médiatisée par des représentations (au sens large) : « [...] dès que nous formons une proposition et assignons des qualités aux choses, nous ne nous contentons pas de "lire" un réel déjà donné, à livre ouvert ; nous nous livrons d'emblée à une activité théorique ; nous *interprétons* » (Tiercelin 1993 : 192). Ce constructivisme fondamental est, semble-t-il, confirmé par les résultats de la recherche psychologique récente. Ainsi, Mc Culloch et Pitts (1965) contestent la distinction qu'établit la psychologie classique entre ce qui serait une sensation purement passive et une perception élaborée cognitivement : le donné est toujours déjà construit. L'argumentation pourrait s'arrêter là. On a vu, en effet, que le fondationnalisme présuppose qu'on ait accès à une réalité purement indépendante de nous, c'est-à-dire qu'on ait une intuition purement réceptive ou passive du réel. Il est néanmoins intéressant d'explicitier les conséquences de ce constructivisme épistémologique, qui défait, point par point, les assises du fondationnalisme.

La première conséquence de l'anti-intuitionnisme peircien est de remettre en cause le dualisme sujet / objet : si nous ne pouvons percevoir le monde qu'en l'interprétant, alors nous ne pouvons plus le concevoir comme s'opposant à nous sur le mode de l'altérité pure. Peirce rejette ainsi à la fois le platonisme et le nominalisme, qui ont en commun de présupposer que « la réalité est quelque chose d'indépendant de la relation représentative » (5. 312). En outre, toute représentation comporte un certain degré d'indétermination, en ce sens qu'il n'est jamais impossible d'ajouter une détermination supplémentaire à une représentation aussi déterminée qu'on veut. En effet, même l'extension d'un nom propre est indéterminée : Philippe peut désigner aussi bien Philippe sobre que Philippe ivre (Peirce, 3. 93). Même la représentation la plus singulière en apparence est susceptible de détermination. Donc, si notre appréhension du monde est toujours médiatisée par

des représentations, alors la réalité à laquelle nous accédons est nécessairement en partie indéterminée. Autrement dit, puisqu'il n'y a pas, pour nous, de réalité sans représentation et que toute représentation est relativement indéterminée, la réalité, en tant qu'objet de perception et de connaissance, est, elle-même, indéterminée (cf. Peirce, 5. 312). Or, ce qui est indéterminé ne peut être entièrement actuel. Dire qu'une propriété d'un individu est indéterminée revient à dire, on l'a vu, qu'elle n'a pas, pour cet individu, une valeur unique, mais plusieurs valeurs possibles à la fois. Or, l'actuel étant soumis au principe du tiers exclu, une propriété d'un individu purement actuel ne peut avoir deux valeurs exclusives simultanément. Donc, un individu qui est, en partie, indéterminé, en ce sens que toutes ses propriétés ne sont pas entièrement déterminées, ne peut être complètement actuel et comporte, dans une proportion égale, un certain degré d'indétermination. Enfin, ce qui est indéterminé ne peut être individuel. Une entité dont au moins une propriété a une valeur indéterminée ne devrait pas, en toute rigueur, être qualifiée d'individuelle, puisque, on l'a vu, l'individualité, au sens strict, suppose la détermination totale de tous les caractères. Toute entité réelle, connaissable par nous, comprenant une part d'indétermination, l'individualité parfaite, en tant que détermination complète, est donc impossible : « Non seulement l'individu absolu ne peut se concevoir par la perception ou la pensée, mais il ne peut, à proprement parler, exister » (Peirce, 3. 93, n. 1). Avec l'intuitionnisme, ce sont donc tous les principes du fondationnalisme que le pragmatisme réfute : l'idée d'un fondement ultime parfaitement déterminé et actuel ne peut être qu'une fiction ; la réalité n'est pas « une entité discrète monadique qui se trouverait dans ou devant l'esprit » (Tiercelin 1993 : 171). Il n'y a pas de point de départ absolu, c'est-à-dire parfaitement indépendant de nous. On ne part pas d'une réalité

totallement indépendante des représentations que l'on cherche à fonder, mais d'une réalité déjà et irréductiblement contaminée par nos représentations.

L'argument ontologique, quant à lui, fait de l'antifondationnalisme une conséquence du continuisme et / ou de l'indéterminisme : la réalité est continue, c'est un fait (dont témoigne, par exemple, le spectre des couleurs). Donc la réalité comporte des cas limites indéterminés (l'infinité de « cas bordures » que comporte le spectre des couleurs, selon Peirce). Autrement dit, il existe une part d'indétermination objective³. Or, ce qui est indéterminé ne peut être entièrement actuel (voir ci-dessus). Donc la réalité n'est pas, tout entière, actuelle ; ou encore : il y a du possible objectif. Donc il n'est pas possible de réduire toute chose à des combinaisons d'éléments atomiques et actuels. Ainsi, même si on y avait un accès direct, la réalité ne serait pas un fondement ultime pour notre connaissance. Cette argument vaut pour toutes les formes de fondationnalismes, puisqu'il ne fait pas intervenir un type déterminé d'intuition ou, plus largement, de relation au réel. Cela dit, il repose sur deux hypothèses métaphysiques fortes, à savoir le continuisme et l'indéterminisme. On peut, bien sûr, rejeter ces hypothèses. Il serait hors de propos de présenter, ici, les arguments que Peirce donne en leur faveur.

En analysant le concept ordinaire de disposition et en remettant en cause les présupposés fondationnalistes de l'antidispositionnalisme, nous espérons avoir établi les conditions de possibilité d'une véritable réflexion dispositionnaliste. L'étape suivante de notre recherche consistera à tenter de dégager un concept critique de disposition.

3. L'argument peut partir de ce point, sans remonter à l'hypothèse continuiste.

Pour ce faire, nous allons quitter le point de vue essentiellement linguistique et logique que nous avons adopté dans le chapitre 2, pour nous placer dans une perspective à la fois épistémologique et ontologique. Bref, nous essaierons de caractériser non plus le concept logico-linguistique de loi dispositionnelle, mais celui de loi dispositionnelle effective et objectivement efficace, tel que le construisent les sciences de l'homme et de la nature, pour rendre compte de la régularité de nos pratiques et de certains phénomènes naturels. Nous aurons recours, en particulier, afin de compenser le privilège que les analyses philosophiques et logico-linguistiques accordent généralement aux dispositions innées, à des données épistémologiques empruntées aux théories de l'apprentissage. C'est pourquoi nous proposons, dans le chapitre suivant, comme préalable à l'analyse du concept critique de disposition, l'esquisse de ce qui pourrait être une théorie générale de l'apprentissage dispositionnel.

Esquisse d'une théorie non fondationnaliste de l'apprentissage

La plupart de nos dispositions sont le produit d'un apprentissage, qui soit les a créées, soit les a spécifiées. Or, l'apprentissage dispositionnel est tel que son produit n'est jamais totalement indépendant de lui. En effet, toute disposition acquise, comme dit Peirce, « se fatigue » (1. 390), et le processus qui rend sa conservation possible est analogue à celui qui permet de l'acquérir. C'est pourquoi il n'est pas possible d'étudier les dispositions apprises indépendamment de leur mode d'acquisition. Le but de ce chapitre est de dégager les caractéristiques générales des différents types d'apprentissages dispositionnels, caractéristiques dont on tentera de tirer les conséquences pour l'analyse des dispositions dans le prochain chapitre. Il s'agira, essentiellement, de défendre les hypothèses suivantes :

(1) Toute forme d'apprentissage consiste à tirer d'un ensemble de faits ou d'actions particuliers un principe général d'interprétation ou d'action. Autrement dit, tout apprentissage fait passer du particulier au général, c'est-à-dire est inductif¹.

1. Il faut préciser qu'il ne s'agit pas pour autant d'une induction du même type que l'induction explicite et critique du savant (nous reviendrons sur ce point dans le chapitre suivant).

(2) Ce passage du particulier au général n'est pas explicable à partir d'une théorie purement fondationnaliste de l'apprentissage, selon laquelle on arrive au général en accumulant des instances particulières.

(3) Tout apprentissage implique une construction interprétative (pas nécessairement explicite) des occurrences particulières sur quoi il se fonde et un contrôle (pas nécessairement explicite) de ces constructions.

(4) Le produit d'un apprentissage dispositionnel n'est jamais parfaitement stable et doit être entretenu, selon un processus analogue à l'apprentissage initial.

(5) Apprendre c'est, consciemment ou inconsciemment, faire un investissement.

Il m'a semblé qu'il n'était pas possible de défendre ces hypothèses en général, c'est-à-dire sans faire de distinction entre les différents types d'apprentissage que distinguent les psychologues, à savoir, en gros, l'apprentissage par l'action, l'apprentissage par l'enseignement et l'apprentissage par l'exemple.

L'apprentissage comme induction

Apprendre par l'action, c'est, en simplifiant beaucoup, répéter n fois une action A, de manière imparfaite, ou de manière de moins en moins imparfaite, ou encore dans des conditions simplifiées, jusqu'à ce que, la $n + 1^{\text{e}}$ fois, non seulement on accomplisse A à peu près correctement et dans des circonstances réelles (non préparées ou aménagées pour l'apprentissage), mais encore qu'on devienne capable d'accomplir A, c'est-à-dire qu'on puisse le faire dans tous les cas où cela est possible. De même, apprendre par l'exemple, c'est tirer d'un nombre nécessairement fini de cas qui se présentent, un principe général de représentation et / ou de comportement, intégrant ces cas répertoriés

à une classe infinie de cas possibles analogues. Enfin, l'apprentissage par l'enseignement semble toujours solidaire d'un apprentissage par l'exemple. En effet, un enseignement qui consisterait simplement en une énonciation de la règle à observer est, en toute rigueur, inconcevable, étant donné l'infinie variété de circonstances particulières à l'intérieur desquelles la règle devra être appliquée. On aboutit donc au dilemme suivant : soit il faut enseigner une règle complète, c'est-à-dire prévoyant tous les cas de figure possibles, mais alors il est impossible à un intellect fini de l'apprendre ; soit la loi est incomplète et indéterminée, mais alors il faut enseigner également son mode d'emploi, qui lui-même, pour la même raison, devra être incomplet et aura besoin de sa propre méthode d'application, le mode d'emploi du mode d'emploi, et ainsi de suite. Donc, aucun apprentissage pratique véritable n'est possible à partir d'un enseignement qui ne consisterait qu'à communiquer le principe de comportement à apprendre, et suppose lui-même, par conséquent, une part d'apprentissage (inductif) par l'exemple. Bref, on pourrait montrer que toutes les formes d'apprentissage impliquent une forme d'induction : « Par induction une habitude s'établit. Certaines sensations, impliquant une idée générale unique, sont, chacune, suivies par la même réaction ; et une association s'établit, à chaque fois que cette idée générale vient à être suivie uniformément par cette réaction » (Peirce, 6. 145).

En outre, ce processus inductif, selon Peirce, n'est pas nécessairement conscient. Il peut même se faire automatiquement, comme lorsque la patte d'une grenouille décérébrée que l'on pince réagit en se contractant : « C'est ainsi que les pattes arrière d'une grenouille, séparées du reste du corps, raisonnent, quand vous les pincez » (*idem*). Peirce esquisse même une « physiologie de l'habitude » visant à donner un fondement à cette forme d'induction. Aucun apprentissage n'est possible sans une appréhension « syn-

thétique » du donné. Or, selon Peirce (1.390), le sens de l'apprentissage, le sens de la ressemblance et le sens des connexions réelles, autrement dit les formes de la conscience synthétique, ne peuvent être comprises que si l'on reconnaît au « protoplasme » les propriétés suivantes :

i) L'excitation nerveuse est transmise des cellules excitées aux cellules qui leur sont associées.

ii) La cellule se fatigue, c'est-à-dire perd progressivement son excitabilité.

iii) La sensation persiste.

iv) Les chemins par lesquels une cellule excitée transmet son excitation tendent à se stabiliser (bien que, au départ, ils soient déterminés de manière aléatoire).

v) Les habitudes se perdent, quand la fréquence des excitations est insuffisante : un nerf qui n'a pas réagi depuis longtemps d'une manière déterminée « oublie » l'habitude acquise, en ce sens qu'il y a très peu de chances pour qu'il réagisse, désormais, de cette même manière.

La recherche neurobiologique contemporaine a montré que, effectivement, certaines régions du cerveau, l'hippocampe en particulier, réagissent de manière « synthétique », pour parler comme Peirce, à des stimulations répétées : la stimulation fréquente de l'hippocampe, d'une part, produit des réponses post-synaptiques très élevées et, d'autre part, quand elle est répétée, la persistance de la « potentialisation » [*potentiation*] engendrée. En 1973, Timothy Bliss et Terje Lomo ont donné à ce type de réaction le nom de « *long term potentiation* ». La tradition cybernétique a également rencontré le problème de cette tendance à la stabilisation propre au cerveau. Pour W. Ross Ashby (1950), le cerveau est « ultrastable », en ce sens que ses structures tendent toujours vers des configurations dynamiquement stables. Bref, l'apprentissage dispositionnel présuppose la conditionnabilité des organismes, qui elle-même présuppose une appréhension « synthétique », c'est-à-dire qualitative du donné.

L'apprentissage comme construction « abductive »

L'explication « mécaniste » de l'apprentissage consiste à concevoir ce dernier comme le produit d'une pure répétition d'épreuves. Selon l'hypothèse dite du « temps total », formulée par Ebbinghaus (1913), la quantité de choses apprises croît linéairement avec le nombre de répétitions effectuées. Par exemple, Ebbinghaus s'est lui-même soumis à l'entraînement suivant : il inventa des syllabes sans signification et forma à partir de ces syllabes des séquences de seize syllabes ; puis il compara systématiquement, d'une part, le nombre de fois qu'il avait parcouru, un jour donné, une séquence donnée, et, d'autre part, le nombre d'essais supplémentaires qu'il lui fallait faire, le lendemain de ce jour, pour arriver à réciter la séquence tout entière. Il constata que, statistiquement, plus les répétitions de la veille étaient nombreuses, moins il était nécessaire de fournir de travail le lendemain. Les études d'Ebbinghaus sur la mémoire ont une parenté méthodologique avec celles de Pavlov et de Thorndike sur le conditionnement. Là encore, même s'il ne s'agit plus seulement de se souvenir mais d'agir, l'apprentissage semble émerger de la répétition. Pavlov montre qu'un stimulus préalablement neutre tend à s'identifier à un stimulus inconditionnel, c'est-à-dire à avoir les mêmes effets, à produire la même réaction que ce dernier, quand on associe l'un à l'autre, de manière répétée. Thorndike (1898) montre qu'en soumettant, à plusieurs reprises, un sujet à une situation problématique et en faisant en sorte que, selon un principe analogue à celui de la sélection naturelle, la réponse que l'on veut lui inculquer soit renforcée (par une récompense ou un soulagement), ce dernier réussit, à force de répétitions, à trouver l'issue de cette situation.

On pourrait donc penser, premièrement, que toute forme

d'apprentissage repose sur des répétitions et, deuxièmement, que la quantité apprise croît linéairement avec la quantité de répétitions. Ces deux hypothèses sont caractéristiques de ce qu'on appelle parfois la conception baconienne de l'apprentissage. Elle résulte, en effet, de la transposition, dans la sphère pratique, de ce qu'est l'induction, d'après la tradition empiriste, dans la sphère théorique. L'expérience montre, cependant, que si la première hypothèse est généralement vraie, ce n'est pas le cas de la deuxième. Ainsi, on constate, tout d'abord, qu'apprendre ce n'est jamais seulement répéter (cf. Baddeley 1993 : 176). L'hypothèse du temps total ne permet pas de rendre compte des propriétés qualitatives de l'apprentissage. En particulier, on constate que l'apprentissage est plus efficace quand les répétitions sont réparties dans le temps. Ainsi, lorsque la Poste britannique décida, il y a quelques années, d'introduire les codes postaux et d'automatiser le tri elle dut envisager d'apprendre à taper à la machine à écrire à tous les postiers du pays. Une enquête préparatoire fut confiée à des psychologues qui s'aperçurent, après expérimentation, que les groupes tests qui réussissaient le mieux, c'est-à-dire dont l'apprentissage était à la fois le plus rapide et le plus résistant, étaient ceux dont les heures de pratique avaient été le plus réparties dans le temps (par tranches d'une heure quotidienne) et que, au contraire, ceux qui étaient soumis à un apprentissage plus intensif (quatre heures par jour) avaient un taux d'oubli plus élevé (Baddeley et Longman 1978).

De manière générale, tout apprentissage implique non seulement la répétition, mais aussi, nécessairement, une structuration intentionnelle des occurrences répétées. Et plus la construction est forte, c'est-à-dire plus l'apprentissage est actif, plus ses effets sont rapides et durables. On peut montrer qu'un même objet d'apprentissage, par exemple une même suite de mots, peut être plus ou moins

bien appris, selon le « niveau de traitement », c'est-à-dire le degré de structuration qu'on lui impose, en l'apprenant. Ainsi, selon Craik et Lockhart (1972), plus le degré d'encodage de l'information apprise est profond, mieux et plus longtemps cette dernière sera retenue. Craik et Tulving (1975) ont fait l'expérience suivante : ils ont proposé à des sujets des listes de mots, en leur demandant de les soumettre à trois opérations différentes, dont chacune imposait un niveau de traitement spécifique². La première opération consistait à recopier la liste en majuscules, la deuxième à juger de la possibilité d'une rime (« est-ce que le mot suivant [dans la liste] rime avec... ? »), la troisième à évaluer la compatibilité du mot suivant avec un contexte linguistique du type : « l'homme mangeait son... ». Les deux psychologues ont constaté que les listes les mieux apprises étaient celles qui avaient été « encodées » au niveau le plus profond, c'est-à-dire au niveau sémantique (le troisième).

Il y a deux formes de répétition. La répétition de maintenance, qui ne fait que préserver de l'oubli, dans la mesure où elle saisit l'information à un niveau de structuration ou d'« encodage » très faible (à la limite, sans encodage du tout) et ne modifie pas ce dernier et la « répétition constructive, processus qui accroît la profondeur d'encodage d'un item » (Baddeley 1993 : 178). La répétition mécanique ne sert qu'à la « maintenance » des dispositions déjà acquises ; elle ne permet ni leur acquisition, ni leur révision, en fonction de circonstances nouvelles. Bref, la simple répétition ne suffit pas à produire ou à renouveler des habitudes ; elle ne fait que les maintenir. Seule une répétition active ou constructive rend possible l'acquisition d'un savoir ou

2. Les sujets n'étaient pas informés du fait que le test portait sur leur mémoire, afin d'éviter qu'ils ne tentent de substituer un traitement plus profond et donc plus efficace au traitement demandé.

d'un savoir-faire nouveau. Plus précisément, tout apprentissage suppose que le sujet puisse reconnaître ou produire, à l'intérieur du matériel à apprendre, une certaine structure. Ainsi, premièrement, plus le matériel à apprendre est organisé, plus il est facile à apprendre et mieux il est retenu : des trois suites ci-dessous (1) (2) et (3), composées de caractères identiques, mais disposés selon des ordres et des découpages différents, la première ne peut qu'être apprise par cœur, ce qui exige un grand effort de mémoire ; la deuxième doit également être apprise par cœur, mais elle l'est plus facilement, parce qu'elle est prononçable ; la troisième, enfin, est très facilement mémorisable, parce qu'elle a un sens :

(1) GNETPEDEAOAISRPREN

(2) GETERDASIPROPRENNERA

(3) ORGANISER ET APPRENDRE

Deuxièmement, face à des données sans ordre, les sujets ont tendance à recréer une organisation, selon des schèmes classificatoires ou interprétatifs : soit tirés de la fréquentation du contexte pratique concerné, soit empruntés à d'autres domaines. Ainsi, une série d'études d'Ericsson et Polson (1989) sur les serveurs de restaurant montre que ces derniers imposent spontanément une structure aux commandes qu'on leur passe. Ericsson et Polson proposaient à un serveur, J. C., des commandes, qu'ils avaient tirées au hasard, en les attribuant à des clients imaginaires, figurés par des photos découpées dans des journaux. Ils lui demandaient, ensuite, de penser à haute voix, espérant saisir, de cette manière, la « méthode » qui permettait à J. C. de mémoriser les commandes. Les monologues de J. C. sont structurés selon un modèle constant : le serveur commence par ramener chaque individu photographié à un type de client (autrement dit, il applique à la tablée fictive son système de classification des clients) ; puis il classe les commandes selon qu'elles lui paraissent

prévisibles ou inattendues, relativement au client qui les a passées (ce qui implique une mise en relation abstraite des types de clients et des types de commandes) ; il code ensuite les commandes, suivant un système mnémotechnique qui lui est propre ; ensuite il repère, dans chacune d'entre elles, les répétitions et les alternances, ce qui introduit un niveau d'abstraction supplémentaire ; enfin, il leur impose un « rythme » qui lui est propre, afin de les apprendre (il apprend par groupe de quatre). Il est essentiel de noter que cette méthode n'est pas purement *ad hoc* ; elle peut être transposée pour servir à d'autres apprentissages. J. C. l'applique aussi quand il s'agit de retenir des listes d'animaux, bien que moins facilement. Il s'agit donc bien d'une méthode générale de mémorisation, permettant à J. C. d'organiser les informations à retenir.

Notons, enfin, que les principes de structuration mis en œuvre dans l'apprentissage sont rarement propres à un individu ; ils sont, le plus souvent, puisés dans un fonds commun de méthodes acquises et préservées collectivement. Ainsi, Bruce Chatwin (1988) a montré que l'étonnante capacité d'orientation des Aborigènes reposait sur la connaissance de chants sacrés transmis de génération en génération, décrivant, de manière à la fois métaphorique et détaillée, des itinéraires pouvant s'étendre sur plus de mille six cents kilomètres : « Chaque phrase musicale est une référence cartographique. »

Aux données de la psychologie s'ajoutent les résultats de la recherche en intelligence artificielle : quelle que soit la forme d'apprentissage concernée, on est obligé, si l'on veut construire une machine qui soit capable d'apprendre, de donner les moyens à celle-ci de former et de manipuler des représentations abstraites. Ainsi, le programme ARCH de Winston construit, à partir des exemples d'arches qui

lui sont proposés, un modèle abstrait ou un schéma interprétatif, qu'il utilise, provisoirement, comme une représentation du concept d'arche qu'il doit apprendre, tout en étant prêt à le réviser, selon les résultats des « expériences » qu'il fera par la suite. De sorte que Margaret A. Boden peut conclure que : « L'apprentissage par l'exemple ne consiste pas en une appréhension directe de la réalité, vierge de toute activité interprétative intermédiaire. Il implique le développement critique de descriptions ou de schémas interprétatifs, représentant le domaine cible, qui sont constamment contrôlés en se référant aux exemples et aux contre-exemples, de sorte que les traits pertinents soient identifiés » (1987 : 267). De même, apprendre par un enseignement ne consiste pas à recevoir passivement des informations toutes préparées. Au fur et à mesure qu'on enregistre, par exemple, le message à apprendre (message oral, texte, etc.), on forme des hypothèses, le plus souvent implicites, sur le ou les sens possibles du message ; ces hypothèses sont, ensuite, soit révisées, soit maintenues, soit abandonnées, selon le contenu de la suite du message. C'est le cas, par exemple, du programme TOPLE de D. V. McDermott à propos duquel Margaret A. Boden écrit : « Il peut construire l'hypothèse de mondes possibles alternatifs et les garder présents à l'esprit, tout en abandonnant graduellement ceux qui entrent en conflit avec l'information nouvelle, à mesure qu'il emmagasine celle-ci » (1987 : 269). La « *discourse representation theory* » de H. Kamp applique le même type de méthode à l'interprétation d'un texte : à chaque étape de la lecture, des représentations de l'information acquise par le lecteur sont construites, sous la forme de modèles partiels de plus en plus déterminés. Enfin, l'apprentissage par l'action, tel que le pratique, par exemple, le joueur d'échecs de Samuelson, implique que l'on soit capable de produire des généralisations à partir des échecs et des

réussites de ses propres actions. Pour ce faire, le joueur de Samuelson interprète ses actions à l'intérieur d'une structure téléologique. D'autres programmes, plus perfectionnés, comme STRIPS, produisent, eux-mêmes, une analyse en termes de moyens et de fins de la tâche à accomplir³.

Les résultats tant des observations psychologiques que des simulations automatiques montrent donc que l'apprentissage est une procédure active, consistant à émettre, à propos de l'information ou du comportement à apprendre, des hypothèses qui sont peu à peu ajustées aux réponses données par la réalité ou par l'enseignant. Plutôt qu'à la vision inductiviste de la connaissance, c'est donc à la conception constructiviste de la découverte scientifique développée par Peirce, puis par Popper⁴, qu'il faudrait comparer la formation d'une disposition. En apprenant, je produis activement en moi-même une loi de comportement, à partir des résultats de mes réponses passées à des stimuli donnés. Ce processus, que Peirce qualifierait d'« abduction » plutôt que d'induction, suppose une double généralisation, s'exerçant à la fois sur le stimulus (dont on détermine le type invariant) et sur nos propres réactions (que nous régulons, en tirant les leçons de nos réussites et de nos échecs). Ces deux généralisations successives ont en commun, d'une part, d'impliquer un saut conceptuel ou cognitif, au sens large, puisqu'elles étendent à toute une classe (de stimuli et de réponses) ce qui n'a été constaté que sur un ensemble fini d'occurrences de cette classe, et, d'autre part, d'être des constructions hypothétiques, tou-

3. Cf. également Smadar Kedar-Cabelli (1988).

4. Christiane Chauviré a mis en lumière l'anti-inductivisme commun à Popper et à Peirce, qui veut que « les théories, loin de dériver de l'observation, la précèdent, au contraire, et que seule la libre production des hypothèses par l'imagination joue un rôle dans les découvertes » (1989).

jours exposées à être démenties, modifiées ou ratifiées par le cours ultérieur de l'expérience.

Dans cette perspective, on peut montrer que ni le conditionnement simple, ni l'apprentissage instrumental ne sont des processus d'apprentissage purement mécaniques. Tous deux présupposent une « appréhension synthétique » du matériau à apprendre : le conditionnement simple consiste, certes, en l'élaboration progressive d'une association entre un stimulus initialement neutre et un stimulus inconditionnel ; toutefois ce que l'on associe ce ne sont pas des occurrences particulières du stimulus, telle sonnerie de cloche à telle réaction de salivation, mais un type de stimulus à un type de réaction ; et le lien qui est établi entre l'un et l'autre n'est pas un lien occasionnel, dont la validité serait délimitée dans le temps et dans l'espace, mais une identification inconditionnelle, nomologique. De même, l'apprentissage instrumental n'est possible que parce que, d'une manière ou d'une autre, une connexion générale est établie, à partir d'un certain nombre fini d'essais et d'erreurs, entre un type de problème et un type de réponse comportementale.

Mais les principes structurants impliqués dans l'apprentissage n'ont pas pour seule fonction la généralisation du stimulus et de la réaction ; ils servent également à protéger le processus d'apprentissage contre le risque d'une explosion combinatoire, sans pour autant supposer nécessairement l'intervention de décisions ou de conventions explicites. Les comportements pratiques et théoriques effectifs présupposent nécessairement, en effet, une délimitation de l'univers des comportements possibles. Tout se passe comme si, à une époque donnée et dans un univers pratique donné, on avait décidé, préalablement à toute action particulière, d'éliminer ou de ne pas prendre en compte telle ou telle possibilité pratique ou théorique. Pour reprendre un exemple de Wittgenstein, jamais un joueur de tennis ne

s'est demandé jusqu'à quelle hauteur on avait le droit d'envoyer la balle, parce que cette question n'a aucun sens au sein du jeu de langage particulier qu'est le tennis. Cette délimitation transcendante des possibles vaut également pour ce type particulier de comportement qu'est l'apprentissage. Apprendre à jouer au tennis, c'est aussi apprendre, pour ainsi dire négativement, à ne pas se poser la question de la hauteur limite que peuvent atteindre les balles.

C'est pourquoi toutes les formes d'apprentissage automatique rencontrent, à un moment ou à un autre, une forme d'explosion combinatoire : pour un nombre fini de données empiriques, aussi grand soit-il, il est possible de construire une infinité d'hypothèses pratiques. Il faut donc doter le programme de procédures heuristiques de limitation de l'ensemble des hypothèses, permettant d'éviter que le programme ne se perde dans l'examen de questions et de solutions pratiquement absurdes, parce que trop coûteuses ou trop complexes. Ainsi, un système général d'apprentissage – c'est-à-dire un système capable non seulement d'apprendre des tâches spécifiques à l'intérieur d'un univers pratique dont les principes, les enjeux et les présupposés sont constants, mais aussi de s'adapter à des apprentissages nouveaux – doit pouvoir définir ou apprendre à définir, d'une part, l'univers des problèmes pertinents et, d'autre part, celui des réponses pertinentes à ces problèmes. Pour ce faire, il semble nécessaire, comme l'indique D. L. Waltz, que le système ait accès à des informations qui font partie du « background » de nos pratiques et qui dépendent, de manière essentielle, de notre expérience passée, acquise à l'intérieur d'un milieu physique et social particulier. Nous apprenons, en particulier, sur le fond de présupposés culturels, quant à ce qui est normal et à ce qui ne l'est pas, ce qui nous permet d'exclure certaines hypothèses et d'ordonner les autres, avant même de prendre en compte la situation particulière où l'on se

trouve. Rieger énumère ainsi seize types d'inférences, qui sont pour lui autant de « réflexes conceptuels », produits spontanément, en l'absence de démentis expérimentaux spécifiques.

L'analogie avec l'abduction scientifique se confirme : de la même manière qu'une découverte scientifique n'est possible que sur le fond, pour ainsi dire, d'un « paradigme », au sens de Kuhn, de même on ne peut apprendre qu'en adhérant, par principe, à une représentation partielle ou amputée des possibles pratiques. Cela dit, toute analogie a ses limites : les degrés de contrôle réflexif qu'ont sur elles-mêmes, respectivement, la recherche scientifique et les différentes formes d'apprentissage sont très différents : il est essentiel à la science de rendre explicites, au maximum, à la fois le contenu des hypothèses qu'elle projette sur le réel et leur caractère hypothétique lui-même, c'est-à-dire leur statut de vérités provisoires ou par défaut. L'apprentissage, en tant que pratique, ne fait pas d'hypothèses véritables. La pratique, en effet, a besoin de certitudes, sur lesquelles on peut compter, et ne peut se permettre l'inconfort des vérités provisoires. Certains programmes d'apprentissage tendent à intégrer cette contrainte. En particulier, HACKER peut fonctionner sur deux modes différents, l'un, explicite et théorique (mode CAREFUL), dans lequel il réanalyse, à l'occasion de chaque stimulus nouveau, chacun des pas par lequel il a appris à passer pour résoudre le type de problème dont relève le stimulus en question, se tenant toujours prêt à le remettre en cause ; l'autre, si l'on peut dire, acritique, où il se contente de suivre le chemin qu'il a appris, sans exercer de contrôle particulier sur les étapes successives du processus, sauf s'il rencontre une difficulté grave (dans ce cas, le mode CAREFUL est rétabli). En fait, il faudrait nuancer cette dichotomie entre abductions pratiques et scientifiques. En effet, certaines « hypothèses », que font,

de fait, les scientifiques ou la communauté scientifique d'une époque, précisément parce qu'elles sont très fondamentales, échappent totalement au contrôle critique de ces derniers. Inversement, de même qu'il y a des activités très codifiées et explicites, il existe des apprentissages dont les présupposés sont de quasi-hypothèses, au sens propre du terme. C'est, par exemple, le cas, pour une grande part, de l'entraînement d'un coureur de cent mètres de haut niveau : les mouvements de chaque membre, la position du corps dans chaque phase de la course font l'objet d'hypothèses systématiques qui sont ensuite testées, par la pratique.

Une manière d'échapper à la fois à l'intellectualisme et au dualisme consiste à invoquer, comme on le fera, plus loin, à propos de la théorie peircienne de la croyance, le travail d'une imagination non purement conceptuelle en continuité avec le sensible. L'abstraction mise en jeu par l'apprentissage serait donc essentiellement schématique. Chaque tentative de l'apprenti n'est pas seulement la répétition de la précédente, elle est le produit d'une construction dans l'imagination. Cette construction est une sorte de généralisation sensible, que l'on peut décrire, selon le modèle peircien⁵, comme la mise en relation, par un symbole, d'un index portant sur la situation actuelle (cette occurrence particulière du matériel ou du comportement à apprendre) et d'une icône, formée par l'imagination. Cette icône est décrite par Peirce comme une « photographie composite » de toutes les occasions précédentes du même type ; ici, de toutes les répétitions précédentes de la situation d'apprentissage. Ces « photographies composites »

5. Néanmoins, selon Peirce, l'intervention de l'imagination semble caractériser, parmi les habitudes, les seules croyances (voir le chapitre 7). L'hypothèse que nous émettons ici implique, au contraire, que toute disposition suppose, au moins au cours de son apprentissage, l'exercice d'une imagination schématique.

ont donc à la fois une certaine généralité, en ce qu'elles font la synthèse du contenu des répétitions précédentes, et la matérialité ou « secondéité » de chacune de ces répétitions. C'est pourquoi elles se prêtent à un véritable travail mental, qui nécessite un effort de l'imagination et qui n'est pas nécessairement conscient. Plus précisément, ce qui fait qu'il y a véritablement construction du donné, c'est que les images qui en sont tirées ne sont pas des images-tableaux, mais des images formelles, isomorphes au donné, à l'intérieur d'un système de traduction déterminé. Ainsi, le programme de Tenenbaum apprend à reconnaître et à manipuler des objets, en formant et en raffinant constamment une représentation purement sémantique *et* une représentation iconique de ces derniers et de leurs combinaisons possibles. Ces deux représentations interagissent, la structure sémantique comportant des pointeurs qui renvoient à la structure iconique, de sorte que, comme le souligne M. A. Boden, « les concepts sont largement définis en termes picturaux "concrets", même s'ils incluent des descriptions abstraites ».

L'apprentissage est donc un processus constructif, mais qui ne part ni de zéro, d'une sorte de *tabula rasa* cognitive, ni de structures innées. Parmi les principes d'organisation qu'il fait intervenir, certains sont à la fois transcendants, dans la mesure où ils le rendent possible, et historiques, dans la mesure où ils dépendent de conditions culturelles et sociales particulières et non nécessairement conscientes.

Un apprentissage n'est pas un processus irréversible

Dans sa « physiologie de l'habitude », précédemment évoquée, Peirce souligne que toute disposition, acquise par apprentissage, est susceptible de « se fatiguer » et donc

que tout apprentissage dispositionnel a pour contrepartie l'entretien de la disposition produite. Autrement dit, l'abduction, implicite ou explicite, qui aboutit à l'établissement d'une disposition, non seulement n'atteint jamais un seuil à partir duquel la « conclusion » comportementale obtenue serait définitivement admise, mais est toujours susceptible, pour ainsi dire, de régresser en deçà du niveau de stabilisation qu'elle a atteint. En ce sens, l'apprentissage ou la consolidation d'une disposition n'est jamais ni terminé, ni même stabilisé. D'où la nécessité d'entretenir constamment les dispositions qu'on a acquises. Nous verrons que cet inachèvement et cette réversibilité intrinsèques de l'apprentissage, que l'on pourrait considérer comme une imperfection, rendent possible, au contraire, une des propriétés essentielles des dispositions, à savoir leur indétermination ou, plus précisément, leur ouverture au changement, qui est elle-même la condition de leur adaptabilité.

Un apprentissage est un investissement

On étudie trop souvent l'apprentissage comme une activité abstraite, indépendante de toute contrainte et de tout enjeu extérieurs. On oublie ainsi qu'un apprentissage n'est pas un jeu gratuit et désintéressé, mais une activité intégrée dans le système que forment les activités « sérieuses » de l'agent. Plus précisément, toute théorie de l'apprentissage pratique doit, semble-t-il, tenir compte des trois données suivantes :

(i) Apprendre n'est pas une activité séparée. Un apprentissage n'a de sens que relativement à d'autres activités qu'il rend possibles ou impossibles.

(ii) Tout apprentissage est orienté vers une fin. Les apprentissages purement gratuits sont très rares. Les fins

poursuivies, d'après (i), peuvent être posées en fonction de critères indépendants de l'activité à apprendre.

(iii) Tout apprentissage a un coût, qui peut avoir différentes sources :

(iiia) Apprendre prend du temps et le temps a de la valeur pour tout agent qui ne dispose que d'une quantité finie de temps.

(iiib) Tout apprentissage a un coût matériel, celui de l'acquisition des moyens d'apprendre ou du droit d'accéder à ces moyens.

(iiic) Un apprentissage a un coût différentiel, dans la mesure où il exclut ou gêne d'autres apprentissages ou d'autres activités.

(iv) Il semble que nos apprentissages, comme nos autres comportements, obéissent à une sorte de principe d'économie : les apprentissages que nous entreprenons visent à obtenir, au moindre prix, les profits pratiques les plus grands possibles. Par exemple, il est extrêmement rare que l'on se consacre à un apprentissage très pénible et long, tout en sachant qu'on ne tirera aucun profit de la disposition qu'il permet d'acquérir. Ainsi, il est très peu probable que quelqu'un passe toute sa vie à apprendre à lancer une pièce de manière à la faire retomber sur sa tranche, simplement pour le plaisir de le faire. Mais, pas plus que la structuration du matériau à apprendre, ce travail d'optimisation de l'apprentissage n'est nécessairement l'objet d'un calcul rationnel, ni même d'une réflexion consciente.

Bref, la genèse des dispositions est un processus de généralisation intentionnel, par essence réversible, qui, de ce fait, est toujours, en partie, à recommencer, et obéit à des contraintes d'économie, contextuellement définies, qui ne sont nécessairement ni explicites, ni calculatoires. Faute de place et de données empiriques, nous ne pouvons développer et corroborer suffisamment ce système d'hypo-

thèses. Nous verrons, néanmoins, dans le chapitre suivant, qu'il a des conséquences essentielles pour l'analyse des dispositions.

Analyse ontologique et épistémologique

Nous laissant guider par la sémantique des énoncés dispositionnels, nous avons montré, dans le chapitre 2, que ceux-ci avaient les propriétés d'énoncés nomologiques portant sur des individus. Nous proposons maintenant de prolonger cette analyse, mais aussi, éventuellement, de la critiquer¹, en mobilisant non plus seulement des données sémantiques, mais aussi les conclusions des théories de l'apprentissage, présentées dans le chapitre 4, et, plus généralement, celles des sciences du comportement. Nous plaçant ainsi dans la perspective d'une épistémologie des sciences humaines, nous nous demanderons quel contenu il faut attribuer aux concepts dispositionnels pour rendre compte de l'usage qu'en font ces dernières.

Une disposition est une loi

Nous proposons d'admettre, à titre d'hypothèse provisoire, que les résultats de l'analyse sémantique des énoncés dispositionnels ne sont pas de simples artefacts linguistiques, mais qu'ils ont une valeur objective, c'est-à-dire correspondent sinon à des propriétés réelles, du moins à

1. Je pense, en particulier, au caractère individuel de la loi dispositionnelle, mais aussi à la distinction des tendances et des capacités.

des propriétés qu'il est conceptuellement et scientifiquement utile, voire nécessaire, de reconnaître. Dans cette perspective, on concevra les comportements humains et, plus généralement, les régularités qu'on observe dans la nature, comme étant déterminés par des dispositions, c'est-à-dire des lois normatives portées par des individus. Nous ne reviendrons pas sur les arguments présentés dans l'analyse sémantique en faveur de cette hypothèse.

Le statut nomologique des dispositions a une conséquence épistémologique évidente : en tant que loi, c'est-à-dire en tant qu'elle enveloppe l'infini, une disposition ne peut être connue par intuition. L'esprit humain ne peut en avoir qu'une connaissance inférée, hypothétique et provisoire, fondée sur un raisonnement abductif, c'est-à-dire par l'ajustement progressif et indéfini d'une série d'hypothèses explicatives à une série indéfinie d'expériences singulières. Ainsi, quand j'identifie un « gros bonnet » (*mugwump*), en le voyant passer dans la rue, je fais un raisonnement qui est une « inférence hypothétique », c'est-à-dire « une induction à partir des qualités » de l'individu à identifier (Peirce, 6. 145) : je retrouve en lui, à mesure qu'il me parle, certaines « marques évidentes » (*obtrusive marks*), caractéristiques de ce genre d'individu (« il respecte le principe de l'individualisme et du laissez-faire comme le plus grand principe de civilisation » [*idem*]), et j'en infère d'autres traits qui, habituellement, d'après mon expérience, accompagnent ces derniers : « Ceci est une inférence hypothétique. Autrement dit, un certain nombre d'indices, prêts à être vérifiés, de la présence d'un gros bonnet, ayant été recueillis, je découvre que cet homme les possède, et j'en infère qu'il a toutes les autres caractéristiques qui constituent un penseur de cet acabit » (*idem*). On note que les lois dispositionnelles ont ceci de spécifique que le processus qui permet de les connaître est logiquement analogue à celui qui permet de les acquérir : dans les

deux cas, il s'agit d'une « inférence hypothétique ». Ainsi Peirce compare la manière dont on reconnaît l'identité sociale de quelqu'un au processus par lequel « nous acquérons le pouvoir de coordonner nos réactions d'une manière déterminée, comme quand nous accomplissons un acte requérant un savoir-faire [*skill*] » (6. 145).

Les exemples que cite Peirce dans ce passage sont présentés comme relevant d'une inférence hypothétique explicite. Pourtant, Peirce serait le premier à admettre que ce qu'il reconstitue ici comme un processus mental conscient a, le plus souvent, la forme d'un syllogisme implicite que la conscience ne perçoit pas. Cela est particulièrement évident quand la reconnaissance de la disposition a lieu dans une situation d'urgence, quand, par exemple, elle doit s'effectuer entre deux individus avant qu'ils aient eu le temps de se parler, ou dès les premiers mots. Ainsi, un grand nombre des « actes de déférence », analysés par Erving Goffman (1973), sont exécutés « automatiquement » et cela, tout particulièrement, lorsqu'ils le sont au cours d'une interaction critique ou « embarrassante » (la rencontre, par exemple, d'une personne dont on ignore le statut social et / ou professionnel) qui prend au dépourvu et ne laisse pas le temps de réfléchir. Il semble, de manière générale, que nos pratiques d'identification sociale reposent, la plupart du temps, sur des « inférences hypothétiques » qui n'impliquent pas, au moment où elles ont lieu, que nous nous représentions les critères qui servent à les établir, ni même, souvent, que nous soyons capables de le faire après coup. Ainsi, un des malentendus les plus fréquents auxquels se heurte un enquêteur débutant, en particulier dans des milieux défavorisés, est qu'on le prend pour un policier ou un membre des services sociaux. Sur quelle base se fait cette identification ? Ni l'enquêteur, ni celui qui l'opère ne sauraient le dire, sinon en des termes très vagues, décrivant une certaine façon de parler, une

manière de se comporter, de s'habiller, etc. Un des facteurs les plus importants est, bien entendu, le niveau de langue pratiqué par l'enquêteur et, éventuellement, son accent ; or, on ne peut supposer qu'un locuteur soit en mesure de formuler explicitement, dans des cas de ce genre, quelles contraintes linguistiques, propres à son dialecte ou au parler qui lui est familier, son interlocuteur a violées, ni pour quelle raison ce type d'écart est, pour lui, un indice suffisant pour l'identifier à tel ou tel type social. Ce facteur linguistique a, en outre, une dimension pragmatique. J. Gumperz (1982) a constaté, par exemple, que certains des entretiens qu'il a menés auprès de familles noires défavorisées avaient échoué, non seulement parce qu'il avait tendance à parler un anglais trop éloigné de celui de ses interlocuteurs, mais aussi parce qu'il ne savait pas répondre ou même, simplement, identifier les traits d'humour rituels que ces derniers lui adressaient, au cours des premiers échanges, précédant l'entretien proprement dit. C'est pour éviter ce type d'erreurs que W. Labov (1979), voulant étudier le parler noir américain, a préféré, dans un premier temps de sa recherche, former des enquêteurs issus du milieu étudié, plutôt que de se charger lui-même des entretiens et, plus généralement, du travail de terrain. Bref, le cas des pratiques d'identification sociale illustre bien la manière dont, sans nécessairement mobiliser des principes d'inférence et des critères conscients et même sans être toujours capables d'énoncer ceux-ci ou d'en prendre conscience après coup, nous savons reconnaître les dispositions d'autrui, en les inférant abductivement, à partir de son comportement.

Une disposition est une propension

Une disposition n'est pas une simple possibilité, mais une propension. Autrement dit, la loi dispositionnelle ne

décrit pas seulement ce qu'un individu pourrait être, elle décrit ce qu'il peut effectivement être et ce qu'il tend effectivement à être. C'est une « possibilité réelle », c'est-à-dire une « détermination », une force, au sens leibnizien du terme, qui tend activement à exister, ou encore qui a une « prétention à exister » que les « puissances nues » de l'École n'ont pas : « la force active [...] comprend une sorte d'acte [...] et implique l'effort. » Ainsi, parmi toutes les propriétés possibles d'un individu, les dispositions ont, selon Peirce, la spécificité d'être des lois générales et « opérantes », et non de simples qualités qui n'ont pas à s'incarner dans la réalité, à y agir, à s'y actualiser (cf. Peirce, 1. 304). Qu'un corps soit rouge ou bleu, cela n'implique pas qu'il manifeste cette propriété par un comportement actuel déterminé ; en revanche, attribuer une disposition à un individu, c'est supposer une forte tension anticipatrice de celui-ci vers un comportement possible susceptible de valoir comme une actualisation de cette disposition. Ainsi, des dispositions aussi différentes que l'habitude de fumer de Churchill, le savoir-faire d'un plombier ou la masse d'un solide ont toutes en commun non seulement de rendre leurs actualisations envisageables, c'est-à-dire non contradictoires, mais aussi de contribuer activement à la production effective de ces dernières. Bref, le possible dispositionnel, ou « possible réel », occupe une position intermédiaire entre la pure possibilité logique et l'existence actuelle (cf. Tiercelin 1992 : 1070, note 44).

Mais cette conception propensionnaliste des dispositions ne remet-elle pas en cause les conclusions de l'analyse sémantique ? Nous allons montrer qu'elle conduit, en effet, d'une part, à nier que de pures capacités acquises soient possibles et, d'autre part, à reconnaître l'existence d'une dépendance à la fois logique et ontologique des dispositions par rapport à leurs actualisations (et, par conséquent, une forme de temporalité des dispositions). Nous

sommes ainsi amenés, pour la première fois, à critiquer les résultats de la recherche logico-linguistique, en les confrontant à des arguments à la fois conceptuels et épistémologiques, en l'occurrence à ceux qui fondent le propensionnalisme.

Au premier abord, le cas des capacités semble le plus défavorable possible pour une théorie propensionnaliste des dispositions. En effet, comment soutenir que le savoir-faire d'un artisan ou la compétence linguistique d'un locuteur français est quelque chose qui, dans certaines circonstances, détermine activement celui qui le possède à exercer son métier ou à parler anglais ? Il semble, pourtant, que nous disposions d'arguments qui, s'appliquant spécifiquement aux dispositions acquises et, en particulier, aux capacités acquises, démontrent que ces dernières sont des propensions. Ainsi, premièrement, l'entretien d'une disposition dépend de la fréquentation d'un univers pratique ou d'un ensemble d'univers pratiques homologues, à l'intérieur duquel la possession de cette disposition est récompensée ou a, en un sens très large, une valeur. Or, d'une part, les univers pratiques changent relativement peu, c'est-à-dire ont une forte inertie et, d'autre part, les agents y sont, souvent, fortement attachés, c'est-à-dire ne peuvent facilement en sortir (voir plus loin). Donc, une fois acquise, une disposition est, le plus souvent, en situation d'être constamment renforcée par le contexte même qui l'a produite. En d'autres termes, une disposition acquise ne peut fonctionner comme une pure capacité, dans la mesure où son actualisation est sans cesse sollicitée par les mêmes conditions structurelles qui l'ont produite et qui ont une tendance propre à se perpétuer.

Deuxièmement, une disposition acquise est un investissement qu'il faut « rentabiliser ». En effet, l'analyse de l'apprentissage a montré que ce dernier, dans la mesure où il a toujours un coût déterminé et procure certains profits,

spécifiques ou non, obéit, même quand il est implicite, à certains principes d'économie. Le plus simple de ces principes est, sans doute, que, dans la majorité des cas, on n'acquiert pas une disposition pour ne pas s'en servir. L'investissement de l'apprenti doit être rentabilisé. La logique de rentabilité relative qui préside à l'apprentissage des dispositions exclut donc nécessairement qu'elles subsistent en l'état de pures capacités et leur confère une nature propensionnelle. Les résultats de certaines expérimentations psychologiques semblent pouvoir être interprétés en faveur de cette hypothèse : E. Aronson et T. Mills (1959) ont montré que plus l'initiation qu'un groupe impose aux nouveaux arrivants est sévère et douloureuse, c'est-à-dire plus le coût d'apprentissage des dispositions qu'exige le groupe est élevé, plus l'attachement que ces derniers ont pour celui-ci est solide, une fois qu'ils y ont été admis ; or, cet attachement se traduit, en particulier, par une forte fréquentation du groupe qui expose, systématiquement, les nouvelles recrues à des conditions favorables à l'actualisation des dispositions qu'ils ont acquises pour y entrer.

Un dispositionnalisme épistémologiquement fondé ne peut donc admettre la possibilité de pures capacités acquises. Toutes les dispositions acquises sont, à un certain degré, des propensions.

Cette conclusion remet en cause l'analyse des relations entre la disposition et ses actualisations, proposée au chapitre 2. En effet, l'apprentissage et l'entretien des dispositions rendent celles-ci relativement dépendantes, logiquement et ontologiquement, de leurs actualisations, et, de ce fait, leur confèrent une certaine temporalité. Ainsi, l'actualisation présente d'une disposition n'est pas absolument nécessaire à la possession de cette disposition, mais

elle l'est partiellement, ou peut-être plus exactement elle est nécessaire conditionnellement, c'est-à-dire relativement à la fréquence passée et future des actualisations de la disposition qui se situe entre les deux cas extrêmes suivants :

(1) L'individu X n'a pas actualisé depuis très longtemps sa disposition D et ne prévoit pas de le faire plus tard. Dans ce cas, relativement à la fréquence de ses actualisations passées et futures, l'actualisation présente de D est très nécessaire à sa survie. Cela est particulièrement évident, quand on considère le cas limite d'une disposition ayant atteint, faute d'entretien, son degré minimal d'existence, autrement dit celui en deçà duquel toute nouvelle actualisation, même très imparfaite, est impossible. Actualiser la disposition, à ce moment précis, est la dernière chance de la rétablir, sans devoir refaire tout le travail d'apprentissage. C'est de ce genre de nécessité dont on parle quand on dit d'un pianiste qu'il ne peut s'arrêter de jouer pendant trop longtemps, ou que, après une longue interruption, il faut absolument qu'il se remette au piano, etc. Dans ce cas, l'existence de la disposition dépendant entièrement d'une de ses actualisations, tout se passe comme si elle s'identifiait à cette dernière, à l'instant où elle s'en sert pour renaître, de sorte qu'on pourrait aller jusqu'à dire qu'elle partage, à ce moment précis, son mode d'existence factuel et sa temporalité authentique.

(2) L'individu X actualise régulièrement depuis longtemps la disposition D et prévoit de prolonger cet entraînement pendant longtemps ou est contraint de le faire. Dans ce cas, l'actualisation immédiate de D est très peu nécessaire à l'existence de D. Ainsi, une disposition très entretenue, comme celle d'un pianiste qui sait jouer telle pièce, parce qu'il l'a travaillée et la travaille régulièrement, ne dépend pratiquement pas de son actualisation prochaine, ni même d'une série limitée de ses actualisa-

tions prochaines. En ce sens, elle n'est absolument pas solidaire d'un événement, ou d'un processus quelconque, et n'est donc pas situable temporellement. Une disposition purement physique, comme la fragilité, toujours parfaitement autonome, aura toujours cette temporalité parfaitement inauthentique.

Ainsi, bien qu'elle ne soit pas, elle-même, un état, une disposition peut être dans des états différents, selon son degré d'entretien ou, inversement, selon son degré de dégradation ou de fatigue. L'ambivalence du rapport de la disposition à son exercice vient de ce que la dépendance de l'une par rapport à l'autre est fonction de « l'état » dans lequel se trouve la disposition et de ce que ce dernier est lui-même fonction d'exercices antérieurs ou à venir. Mais, dans tous les cas, l'existence d'une disposition, même acquise, dépend toujours, à un certain degré, de son actualisation.

De ce que les dispositions n'ont ni durée, ni spatialité authentiques (cf. chapitre 2), on ne peut donc pas inférer qu'elles n'ont pas de durée du tout, c'est-à-dire qu'elles se situent en dehors du temps². En effet, si les dispositions n'avaient rien de temporel, on voit mal comment on pourrait les perdre, ou les acquérir : « [...] Il n'est pas incompatible de dire que les énoncés dispositionnels ne racontent pas des incidents et de reconnaître le fait évident que les énoncés dispositionnels peuvent avoir des flexions temporelles [*tenses*]. "Il a été un fumeur de cigarettes pendant un an" et "l'élastique a commencé à perdre son élasticité l'été dernier" sont des énoncés dispositionnels parfaitement légitimes ; et s'il n'était jamais vrai qu'on puisse se mettre

2. L'exposition même de l'argument wittgensteinien en faveur de l'inauthenticité de la temporalité dispositionnelle présuppose que l'on puisse donner un sens à l'idée d'un moment à partir duquel on puisse établir que quelqu'un possède une disposition et à celle d'un moment où l'on puisse établir le contraire.

à connaître quelque chose, le métier d'enseignant ne pourrait pas exister » (Ryle 1949 : 120). Les dispositions ont donc une temporalité, mais elles ont une façon de durer qui n'est pas identifiable à la façon dont durent les événements, les processus ou les états. En particulier, durer pendant un intervalle de temps I, pour une disposition, ce n'est pas exister sur le mode de l'actualité, à tout moment compris dans cet intervalle, et donc ce n'est pas être situable spatio-temporellement, pendant tout I. Il n'y a de sens à dire que les dispositions sont atemporelles que pendant le temps où on les possède. Cela n'empêche pas les dispositions d'avoir une forme de temporalité, si l'on peut dire, aux frontières de cet intervalle de temps, qui consiste à pouvoir être apprise et, inversement, à pouvoir se dégrader, jusqu'à l'épuisement. Ainsi, le présent habituel ou dispositionnel que l'on utilise pour attribuer une disposition est totalement différent de ce qu'on pourrait appeler les présents actuels, c'est-à-dire, d'une part, du présent événementiel ordinaire, construit comme une limite actuelle entre passé et futur, et, d'autre part, du présent désignant l'état, conçu comme persistance ou survie dans le temps d'une existence toujours actuelle : « Ce présent-là n'a à voir ni avec la présence, ni avec l'actualisation » (Chauviré 1989). En ce sens, mais en ce sens seulement, le présent dispositionnel est « atemporel ». Cette atemporalité n'est pas absolue, dans la mesure où elle n'exclut pas que la disposition ait un avant et un après. Bref : « Au lieu que le présent indique un état [...], concomitant de la performance [...], ce présent est [...] le présent atemporel d'une capacité, elle-même atemporelle et qui, *à partir du moment où quelqu'un la possède*³, n'a ni présent, ni passé, ni futur » (*idem* : 297). La restriction est essentielle. Cette temporalité paradoxale découle, semble-t-il, de la double

3. C'est moi qui souligne.

nature propensionnelle et nomologique des dispositions : en tant que propensions, c'est-à-dire en tant qu'elles sont orientées activement vers l'action, les dispositions sont engagées dans le temps, mais, en tant que lois, leur temporalité n'est jamais assimilable à celle des faits au travers desquels elles se manifestent.

Les dispositions sont des principes intentionnels de détermination du comportement

Une disposition est active, en tant que propension, elle l'est aussi, en tant que principe intentionnel : tout se passe comme si, avant même d'agir sur son comportement, elle imposait à l'agent un certain nombre de choix, imprimant, par là, une structure ou un cadre préalable à tous ses actes. En effet, aucun des éléments qui interviennent dans la pratique qu'elle détermine n'existe par lui-même, mais seulement pour autant qu'elle lui reconnaît une certaine valeur : qu'il s'agisse du problème à résoudre, des moyens employés ou même du stimulus qui la « déclenche », la disposition opère, chaque fois, un tri, selon ses normes propres. En ce sens, on dira que les dispositions sont des principes intentionnels, entretenant avec leur contexte une relation non pas binaire ou immédiate, comme celle d'un stimulus mécanique à la réponse qu'il produit, mais ternaire, c'est-à-dire médiatisée par des constructions symboliques (qui ne se limitent pas à des représentations purement intellectuelles et explicites).

L'intentionnalité de la disposition se manifeste donc, en premier lieu, par la discrimination que celle-ci opère spontanément parmi les stimuli susceptibles d'agir sur elle : même dans le cas d'un pur réflexe, la forme de l'excitant ou du déclencheur dispositionnel est toujours, en partie, déterminée par l'organisme lui-même (cf. Merleau-Ponty,

1949 : 11). On peut penser que la « normativité », au sens de Asher et Morreau, des énoncés dispositionnels est la manifestation linguistique de cette propriété. En effet, tout se passe comme si la « normalisation » de l'antécédent du conditionnel dispositionnel avait pour effet de rendre la disposition aveugle ou insensible à certaines circonstances, exclues du fait de leur anormalité.

Deuxièmement, on constate que les dispositions d'un agent sélectionnent, de fait, certaines fins et en excluent d'autres, sans que, le plus souvent, ce dernier en prenne conscience. Même « l'inclination vers le vrai », cette disposition épistémologique fondamentale qui motive, selon Peirce, les recherches du savant, semble présupposer une délimitation préalable et acritique de l'univers des fins poursuivies : A. Koyré, puis T. Kuhn ont montré à quel point les membres de la communauté scientifique pouvaient, à une époque donnée, oublier, pour ainsi dire, certains problèmes, pour ne se consacrer qu'à la résolution de certains autres.

Enfin, troisièmement, dans toute pratique dispositionnelle, l'utilisation de certains moyens pour atteindre l'objectif choisi est exclue. Ainsi, pour reprendre l'exemple précédent, les historiens des sciences témoignent également du rejet inconscient par les chercheurs d'un certain nombre de solutions théoriques possibles à un problème donné. De manière générale, les dispositions de l'agent réduisent et structurent (ordonnent) spontanément l'univers des comportements, c'est-à-dire des « solutions » pratiques possibles. Pour un même stimulus causal (quelqu'un lève le bras vers moi), je peux, en droit, avoir une infinité de réactions comportementales différentes (ne pas bouger, fermer les yeux, avancer la tête, la retirer, m'enfuir en courant, lever la main de la même manière, prononcer une formule rituelle, etc.). Mais, dans la pratique, d'une part, certaines de ces solutions ne sont pas même considé-

rées et, d'autre part, les solutions envisagées sont ordonnées selon une hiérarchie approximative. Ainsi, un des arguments essentiels d'Eldar Shafir et Amos Tversky (1992) contre ce qu'ils appellent le « conséquentialisme » est qu'un agent ne se décide pas en prenant en compte toutes les solutions possibles à un problème donné. On constate même, expérimentalement, une « réticence » (*reluctance*) envers la pensée conséquentielle, qui consiste à se déterminer en considérant tous les possibles et leurs probabilités respectives. Cette définition transcendante de l'espace des moyens possibles est, pour une part, relative à l'histoire propre de l'agent : prononcer une formule rituelle en réponse à un geste du bras n'a aucun sens et n'est donc absolument pas envisageable pour quelqu'un qui n'appartient pas à la communauté où ce rite a lieu. De même, un boxeur, voyant arriver un coup, ne clignera pas des yeux, même s'il retire sa tête (et donc « interprète » le geste comme un geste agressif), parce que l'entraînement spécifique qu'il a suivi décourage systématiquement cette réaction. Je prends, intentionnellement, l'exemple d'un réflexe acquis pour insister, une fois de plus, sur le caractère tacite du « choix » qui est opéré, ici, entre les différents « moyens » envisageables. Aucun boxeur expérimenté ne se dit : « il ne faut pas que je cligne des yeux » ; ce serait d'ailleurs totalement vain ou superflu, puisqu'un débutant pourrait bien se donner à lui-même le même conseil, sans cesser, pour autant, de cligner des yeux⁴.

Il y a donc, au principe de toute pratique dispositionnelle, un travail intentionnel de structuration et de délimitation du champ d'action à l'intérieur duquel la disposition intervient.

4. Voir, plus loin, l'analyse de la résistance que les dispositions opposent aux choix volontaires.

Comment agissent les dispositions ?

Les explications dispositionnelles se présentent souvent, dans le langage ordinaire, comme des explications par les causes efficientes. Ainsi on dira : il a giflé Paul, parce qu'il est colérique, ou parce qu'il n'a pas le sens de l'humour, etc., de même que l'on dit : la pierre est tombée avec telle accélération, parce qu'elle a telle masse. Les dispositions seraient donc des principes généraux de comportement, déterminant mécaniquement les actions de celui qui les possède. Elles seraient comparables, selon la métaphore wittgensteinienne, à des rails, imposant au comportement une direction parfaitement déterminée. Néanmoins, une cause efficiente est, par essence, un fait particulier. Plus précisément, une cause efficiente est, nécessairement, un événement particulier (présent) qui contraint un autre événement (futur) à se produire : « La causalité efficiente [...] est une compulsion déterminée par les conditions particulières des choses [...], et ce que peut être le caractère général du résultat ne concerne en aucune manière la causalité efficiente » (Peirce, 1. 212). Ce lien intrinsèque de la causalité efficiente au particulier et à l'individuel rend celle-ci inapte à représenter l'action d'un principe général comme une loi : « La relation de la loi, comme cause, à l'action d'une force, comme à son effet, est l'action d'une causalité finale ou idéale et non celle d'une causalité efficiente » (*idem*). En outre, Peirce montre qu'aucune action réelle ne peut s'exercer uniquement sur le mode de la causalité efficiente. En effet, une cause efficiente, qui n'est pas guidée par une fin, n'est que pur désordre, et un pur désordre n'est rien. Plus précisément, dans la mesure où elle ne s'exerce que sur des événements singuliers et successifs, la causalité efficiente laisse ces derniers isolés les uns des autres, comme des atomes, n'ayant entre eux d'autre relation

qu'une simple succession contingente. Or, sans relation, aucune régularité n'est possible ; les faits se succèdent donc de manière totalement indépendante, sans que jamais l'avant n'ait un rapport avec l'après ; de sorte que, pour Peirce, de l'absence de finalité, donc de généralité, donc de régularité, découle, nécessairement, le désordre, le chaos : « La causalité efficiente sans la causalité finale [...] n'est que pur chaos » (1. 220). Et un pur chaos, n'étant constitué que d'une somme sans cohérence d'événements singuliers, est un pur néant : « ... le chaos n'est pas même un chaos, quand il est privé de causalité finale, c'est un pur néant » (*idem*). « La généralité est, en effet, un ingrédient indispensable de la réalité ; car une existence purement individuelle ou une actualité sans aucune régularité d'aucune sorte est une nullité » (5. 431). Mais l'essentiel est ici que, dans ce chaos, la possibilité même de parler de causalité disparaît, puisque aucune relation n'existe qui ne soit contingente : « [...] quelque chose peut suivre *post hoc*, mais non *propter hoc*, car *propter* implique une régularité potentielle » (1. 213). La causalité efficiente, sans la causalité finale, n'est même plus concevable comme causalité. L'idée d'une action causale indépendante de toute fin est dépourvue de sens. Les dispositions et, de manière générale, les lois ne peuvent donc agir sur le mode de la seule causalité efficiente, parce qu'un univers sans causes finales est, par définition, un univers sans lois, dans lequel l'idée même d'une action causale est absurde.

D'où l'idée d'identifier les dispositions à des causes finales : si Jean sait monter l'étagère qu'il vient d'acheter, c'est parce qu'il a lu le mode d'emploi et, à chaque déménagement, il pourra la démonter et la monter à nouveau, pour autant qu'il aura gardé ce mode d'emploi en mémoire. La fin visée est la règle que l'on suit, et être disposé à agir selon un type d'action donné, c'est être capable de poursuivre cette fin, c'est-à-dire de suivre cette règle. L'expli-

cation dispositionnelle serait donc une explication par les causes finales. Un argument en faveur de l'identification des dispositions à des fins est qu'une fin, contrairement à une cause efficiente, est un principe général. Une cause finale ne détermine pas la nature particulière du résultat de son action, elle requière simplement que ce dernier possède un certain « caractère général » (cf. Peirce, 1. 211). Ainsi, selon un exemple de Peirce, une femme qui sait faire des tartes aux pommes actualise cette disposition non pas en obéissant à chaque instant à des déterminations mécaniques, mais en résolvant successivement une série de problèmes pratiques, définis par une série de fins ou buts partiels. Ce faisant, elle soumet son comportement à des principes généraux. Elle commence, par exemple, par se procurer non pas telles ou telles pommes particulières, ni même, nécessairement, tel ou tel type de pommes, mais simplement des pommes quelconques, seule l'appartenance générique ayant de l'importance. Bref, la causalité finale, parce qu'elle ne prend en compte que la nature générale des événements qu'elle relie, est propre à représenter l'action d'une loi, en général, et d'une disposition, en particulier⁵ : « La relation de la loi, comme cause, à l'action d'une force, comme à son effet, est l'action d'une causalité finale ou idéale et non celle d'une causalité efficiente » (Peirce, 1. 212).

Cela dit, une disposition, on l'a vu, n'est pas seulement une loi, c'est une loi agissante, « physiquement efficiente » (Peirce, 5. 431), ou encore « réellement opérante dans la nature [*operative in the real world*] » (Peirce, 3. 105). Or une cause finale ne peut, à elle seule, produire des effets réels. Une cause finale n'est pas efficiente, parce qu'elle

5. On verra que, pour Peirce, c'est parce que l'action se conforme à des causes finales qu'elle est irréductible à une explication exclusivement mécanique (1. 392).

est générale et indéterminée et que seul un événement parfaitement déterminé peut agir de manière déterminée, c'est-à-dire efficace : « Car personne ne peut imaginer que la loi ait aucune forme d'être, s'il était impossible qu'il existe deux masses de matière quelconques, ou s'il n'existait rien de tel que le mouvement. Un vrai général ne peut avoir aucune existence, s'il n'est pas possible d'envisager qu'il ait l'occasion de s'incarner dans un fait, qui ne soit pas lui-même une loi ou quoi que ce soit de l'ordre d'une loi » (1. 304). L'action de la loi dispositionnelle n'est donc possible que par la subordination d'un principe mécanique à une fin.

Mais le recours aux causes finales ne risque-t-il pas de nous faire retomber dans le psychologisme ou dans l'intellectualisme ? Avoir pour fin d'agir selon un type d'action déterminé, c'est-à-dire vouloir suivre la règle qui définit cette action, semble impliquer que l'on possède une représentation de cette règle. Or une grande part de l'intérêt qu'ont les explications dispositionnelles pour les sciences humaines réside dans le fait qu'elles font l'économie de tout calcul conscient et, en particulier, de la représentation des fins supposées entrer dans un tel calcul.

Mais peut-être est-il possible de concevoir, avec Peirce, des fins qui agissent sur les comportements de ceux qui les poursuivent, sans être, pour ces derniers, l'objet d'une représentation : « Une cause finale peut être conçue comme agissant sans avoir été le but d'aucun esprit » (1. 204). Le propre des dispositions serait alors d'imposer des fins, pour ainsi dire, non thétiques au comportement de l'agent. Est-il juste de dire que, dans ce cas, tout se passe comme si l'agent qui possède une certaine disposition poursuivait certaines fins ? Le problème est de mesurer la latitude que nous laisse ce « comme si » : s'agit-il, en particulier, du

même « comme si » que l'on utilise quand on dit d'un organisme qui augmente la fréquence de sa respiration, alors qu'il doit fournir un effort, que tout se passe comme si cet organisme avait pour fin de s'adapter aux conditions nouvelles qu'il rencontre, en augmentant la quantité d'oxygène contenue dans son sang en proportion du supplément d'oxygène qu'il est obligé de consommer ? S'il semble légitime de parler, dans ce dernier cas, de « quasi-finalité » et non de finalité tout court (cf. Von Wright 1971), doit-on en faire autant, dans le cas des fins dont la disposition est censée être l'origine ?

Nous ne pouvons que reconnaître la nécessité, pour un dispositionnaliste, de postuler qu'une détermination non nécessairement psychologique du comportement par des lois générales est possible et que l'idée d'une causalité finale, quelles qu'en soient les difficultés intrinsèques, semble bien convenir à sa conceptualisation. De fait, du point de vue d'une phénoménologie de la pratique dispositionnelle, le caractère téléologique des dispositions ne semble pas dépendre de la formation par l'agent d'une intention consciente, comme le prétend l'intellectualisme : quand on fait signe à un taxi, on se dit rarement : « Je vais lever le bras, afin que le chauffeur de taxi me voie et s'arrête. » Cela est encore plus flagrant dans le cas d'un automatisme dispositionnel, comme on en voit en sport : un boxeur qui esquive un coup en se décalant par rapport à son adversaire et qui profite instantanément de sa nouvelle position pour toucher son adversaire ne forme aucune intention, bien que son comportement soit objectivement parfaitement adapté à la situation : se décaler permet à la fois d'éviter l'attaque de l'autre boxeur et, comme on dit, de « s'ouvrir des angles » pour traverser la garde de ce dernier. Une fin peut agir sans être l'objet d'une représentation, en particulier quand elle est le produit d'un processus d'habitation ou de conditionnalisation, analogue au

mécanisme de la sélection naturelle. On pourra objecter que, si aucune intention n'intervient au moment de l'action, cela n'empêche pas que l'apprentissage, lui, soit le produit d'intentions rationnelles. Mais, d'une part, il n'est pas nécessaire, dans les faits, que l'apprentissage soit guidé par des intentions explicites. Qu'on se demande, par exemple, comment on a appris à monter un escalier. Dans un cas semblable, personne n'est là pour expliquer au « débutant » comment il doit s'y prendre. D'autre part, quand l'apprentissage est institutionnalisé et rationalisé, premièrement, il ne l'est jamais complètement (sinon il serait inapplicable), et, deuxièmement, ce qu'en tire l'élève n'est pas un souvenir explicite des règles et des techniques inculquées, mais un savoir-faire implicite, qu'il peut très bien conserver tout en oubliant les instructions de son maître.

L'indétermination de la loi dispositionnelle

On peut parler de l'indétermination d'une disposition en plusieurs sens. Ryle remarque que « certains termes dispositionnels sont extrêmement génériques ou déterminables, alors que d'autres sont hautement spécifiques et déterminés » (1949 : 114). Par exemple, être un ruminant, c'est tendre à avoir, le plus souvent, un comportement très déterminé, consistant à ruminer. En revanche, être intelligent n'est pas une propriété qui s'actualise selon des formes bien définies : on peut se montrer intelligent d'une infinité de manières différentes. C. Hempel reprend cette distinction, de manière plus précise : « Il est très douteux que tous les différents types de situations dans lesquels une personne pourrait "agir intelligemment" (par exemple), ainsi que les types particuliers d'actions que l'on qualifierait d'intelligentes dans chacune de ces situations, puissent entrer dans le cadre d'une définition bien tranchée et

complètement explicite » (1966 ; 1972 : 170). Autrement dit, l'indétermination d'une disposition peut tenir, au moins, à deux facteurs différents : l'indétermination des « circonstances » ou celle des « modes de comportement extérieur » au travers desquels elle se manifeste. Elle peut résider dans la généralité, au sens peircien du terme, soit de la situation, voire du type de situation dans lequel elle s'actualise (savoir nager, c'est être capable de ne pas couler et d'évoluer aussi bien dans la mer que dans une piscine), soit de l'effet de cette actualisation (on peut savoir nager de plusieurs façons différentes).

Cela dit, il semble qu'on puisse discerner un troisième mode d'indétermination des dispositions, à savoir l'indétermination du lien ou de l'association de l'occasion et de l'effet, quelles que soient leurs généralités respectives. On peut imaginer, par exemple, une disposition qui se manifesterait de manière très spécifique dans des circonstances très spécifiques, mais seulement par intermittence et, éventuellement, selon une fréquence régulière, comprise entre 0 et 1. La « propension » qu'a un dé à tomber sur une face donnée (effet spécifique) quand on le lance (circonstance déclenchante « spécifique ») semble être de cette nature. On saurait alors qu'un individu possédant cette disposition risquerait de se comporter d'une manière précise (en l'occurrence, tomber sur le six), mais sans être jamais sûr qu'il le ferait. Le seul lien qu'on pourrait, éventuellement, établir entre l'occasion et l'actualisation serait de nature statistique. Autrement dit, sur le long terme, la fréquence de l'actualisation de la disposition en présence de l'occasion tendrait, dans le meilleur des cas, à se stabiliser. Cela dit, on peut aussi concevoir une disposition purement indéterminée et aléatoire, telle qu'elle se réalise bien dans des circonstances d'un type défini, mais sans aucune régularité, même quand le nombre de répétitions tendrait vers l'infini. Mais on peut se demander si, en ce cas, on ne risque pas de

perdre la caractéristique essentielle de la disposition, à savoir le fait qu'elle est une loi.

Le conditionnel dispositionnel est encore affecté d'un quatrième mode d'indétermination, encore plus profond que le précédent : non seulement la connexion de l'occasion à l'effet est statistique, mais elle est, en outre, relativement instable, autrement dit, elle peut changer, c'est-à-dire soit varier en intensité (la fréquence de leur association peut diminuer ou augmenter), soit disparaître complètement. Ce type d'indétermination dépend du degré d'entretien ou de renforcement de la disposition : moins une disposition est entretenue, plus elle s'affaiblit, c'est-à-dire plus la fréquence moyenne de ses actualisations sur le long terme – sur des séries suffisamment longues d'occurrences de l'occasion – est faible ; de sorte que, à partir d'un certain seuil d'entretien minimal, la connexion tend à disparaître complètement⁶. Bref, on peut distinguer quatre modes d'indétermination des dispositions :

(1) Les conditions de déclenchement des dispositions sont définies de manière générale.

(2) Les effets de la disposition sont définis de manière générale.

(3) Le lien conditionnel entre les conditions initiales et les effets peut ne valoir que statistiquement. Ce type d'indétermination est indépendant, en droit, des deux précédents. On peut concevoir un réflexe purement mécanique qui ne s'actualiserait que statistiquement.

(4) Le conditionnel dispositionnel peut changer.

Enfin, les deux premiers types d'indétermination ont une portée à la fois quantitative et qualitative. Autrement dit, la détermination de l'occasion, comme celle du mode

6. Ce mode d'indétermination ne vaut que pour les dispositions acquises. Cela dit, on verra dans le paragraphe suivant qu'en un sens on peut considérer que toutes les dispositions sont acquises.

d'actualisation de la disposition, supposent deux « choix » successifs : premièrement, le type dont elles relèvent est sélectionné parmi d'autres types, respectivement, de situations et d'actions possibles ; deuxièmement, à l'intérieur du type ainsi sélectionné, une seule instanciation est retenue, parmi toutes les instanciations possibles de ce type. Ainsi, même une disposition physique déterministe, comme la fragilité d'un verre, s'actualise relativement à un type général, relativement indéterminé, de circonstances déclenchantes (tomber par terre, être écrasé, être lancé contre un mur, etc.) et produit un type général, relativement indéterminé, de comportement (se fêler, se casser en mille morceaux, se casser en deux, se rayer, etc.) ; de sorte que l'actualisation de cette disposition présuppose que soit « sélectionné », premièrement, un type dans chacun de ces deux ensembles d'occasions et d'actualisations (par exemple, le type d'occasion « tomber par terre » et le type d'actualisation « se casser en mille morceaux »), et, deuxièmement, une occurrence particulière de chacun des types choisis (tomber par terre et se casser en mille morceaux à telle date et dans tel lieu).

Ces différents modes d'indétermination dispositionnelle ne sont pas également répartis entre les différents types de dispositions. Il n'existe pas, semble-t-il, même au niveau purement physique, de disposition totalement spécifique, comme le serait une disposition qui ne se manifesterait que dans une occasion événementielle donnée et par un effet singulier donné. En effet, comme le montre l'exemple précédent, les dispositions physiques possèdent une forme de généralité. En outre, certaines d'entre elles, comme la radioactivité d'un atome de radium, sont des lois non déterministes, c'est-à-dire telles que, quand les conditions initiales du conditionnel dispositionnel sont satisfaites, la

disposition ne s'actualise pas nécessairement, mais a seulement certaines chances de s'actualiser. Pourtant, l'indétermination des dispositions physiques n'est pas, dans la majorité des cas, aussi grande que celle des dispositions biologiques ou « intelligentes ». Les dispositions physiques sont, en particulier, beaucoup plus rigides que les autres ; autrement dit, elles possèdent rarement le quatrième mode d'indétermination précédemment cité, à savoir la capacité de changer ou de disparaître. Faut-il en conclure pour autant que la classe des dispositions est divisée, sous le rapport de la détermination, en deux sous-classes absolument hétérogènes : celle des dispositions indéterminées aux sens (1), (2) et (3) et celle des dispositions indéterminées, en outre, au sens (4) ?

La métaphysique évolutionniste de Peirce permet d'envisager, au contraire, la classe entière des dispositions comme étant structurée, en général et du point de vue de leur indétermination, en particulier, de manière à la fois différenciée et continue. En effet, les lois physiques sont, selon le « synéchisme » peircien, des habitudes que la nature a prises, sur la base, premièrement, d'une tendance à l'ordre infinitésimale, deuxièmement, d'une capacité de variation spontanée, et, troisièmement, d'un processus aveugle de renforcement des comportements les mieux adaptés ; par conséquent, les dispositions physiques ne se distinguent pas, de manière absolue, des dispositions biologiques ou intelligentes. Les lois naturelles sont des « habitudes invétérées » que la nature a contractées et qui ont été très régulièrement renforcées, au point de devenir quasi indestructibles, bien qu'elles soient toujours, en droit, susceptibles de variation. Les dispositions physiques sont simplement infiniment plus rigides que les autres dispositions, parce que infiniment plus entretenues que ces dernières. Ce principe de classification vaut, semble-t-il, à tous les niveaux de la hiérarchie des dispositions. Par

exemple, nos dispositions physiologiques sont beaucoup plus difficiles à modifier que nos dispositions intelligentes, du moins quand elles sont explicites : il est plus facile de modifier la manière dont nous démontrons un théorème que de faire varier le rythme de nos pulsations cardiaques. De même, si l'on admet que nos croyances sont des dispositions (voir le chapitre 7), certaines de nos croyances résistent plus que d'autres, autant aux variations contextuelles qu'à notre propre volonté. Ainsi, commentant les propositions « évidentes » de Moore (par exemple, « je sais que ceci est ma main »), Wittgenstein montre que ces dernières font partie de l'arrière-plan transcendantal de notre vision du monde, mais que cette situation n'est pas irrémédiable, et que ce qui a été, pour nous, une croyance indubitable, peut, dans d'autres circonstances, être remis en cause ou, du moins, soumis à la critique : « On pourrait représenter certaines propositions empiriques de forme, comme solidifiées et fonctionnant tels des conduits pour les propositions empiriques fluides, non solidifiées ; et cette relation se modifierait avec le temps, des propositions fluides se solidifiant et des propositions durcies se liquéfiant » (Wittgenstein 1969a : §96). Ainsi, selon Peirce, ce que l'évolution a produit, l'évolution peut le changer : nos dispositions et leurs variabilités différenciées, telles qu'elles sont établies à un moment donné et dans une communauté donnée, sont toujours suffisamment indéterminées pour pouvoir évoluer ou disparaître : « Aucune action mentale ne paraît, par nature, nécessaire et invariable. Quelle que soit la manière dont l'esprit ait réagi à une sensation donnée, c'est ainsi qu'il réagira le plus vraisemblablement ; néanmoins, s'il s'agissait là d'une nécessité absolue, les habitudes deviendraient de bois et indéracinables, et plus aucune place n'étant laissée à la formation de nouvelles habitudes, la vie intellectuelle toucherait vite à sa fin ; ainsi l'incerti-

tude de la loi mentale n'est pas un simple défaut de celle-ci ; c'en est, au contraire, l'essence même » (6. 148). Toute disposition est indéterminée pour l'infinité de cas possibles auxquels elle ne « sait » pas répondre, parce qu'elle n'a pas été entraînée à le faire, c'est-à-dire parce qu'elle n'y a pas été confrontée avec une fréquence suffisante : « [...] C'est précisément parce que ces questions ne se sont jamais présentées à lui, ou seulement très rarement, que son habitude est restée indéterminée » (Peirce, *in* Baldwin J. M. (éd.), vol. 2 : 748⁷). Bref, l'indétermination de nos dispositions, comme ouverture au changement, est fonction de l'intensité du renforcement qu'elles ont reçu. Cela dit, il semble qu'il existe un seuil de renforcement des dispositions en deçà duquel la probabilité de leur changement est si faible qu'elle est négligeable, de sorte que ces dispositions doivent être considérées comme irrémédiablement figées. C'est pourquoi on peut distinguer, aux extrémités de la hiérarchie continue des dispositions, deux limites antithétiques ; à savoir, d'un côté, les dispositions invétérées, absolument rigides et déterminées du monde physique, et, de l'autre, les habitudes intelligentes et critiques du savant, prêtes, à tout moment, à être révisées : « La distinction fondamentale ne se fera donc pas entre l'interne et l'externe, l'esprit et la matière : mais entre ce qui relève de la stricte obéissance mécanique à des habitudes qui se sont figées et la capacité de changer d'habitudes : "Nous devons considérer la matière comme de l'esprit dont les habitudes se sont figées de telle sorte qu'il a perdu le pouvoir d'en former et d'en perdre, alors que l'esprit (au sens étroit) doit être considéré comme un genre chimique d'une complexité et d'une instabilité extrêmes. Il a acquis, à un degré remarquable, l'habitude

7. *Dictionary of Philosophy and Psychology*, New York : The Millan Company, 1901-1902 (les contributions de Peirce sont signées C. S. P.).

de prendre des habitudes et de s'en déprendre" (Peirce, 6. 101) » (Tiercelin 1993 : 341). Plus l'habitude est entretenue, plus elle a de l'inertie et devient mécanique, c'est-à-dire déterminée. En droit, une habitude est donc toujours ouverte au changement, mais, dans les faits, il y a un seuil en deçà duquel sa fixation devient irrémédiable. La nature serait, dans cette perspective, un organisme dont toutes les dispositions se seraient figées, du fait de l'invariance des conditionnements qu'il a subis, et qui aurait ainsi pratiquement perdu là cette forme particulière (la quatrième) d'indétermination dispositionnelle qui consiste à pouvoir être constamment reconditionné, c'est-à-dire à être sans cesse capable de changer d'habitudes. En d'autres termes, l'invariance des conditionnements tend à détruire la méta-disposition fondamentale, ou disposition à acquérir des dispositions, qui est le principe même du quatrième type d'indétermination des dispositions.

La méta-disposition peut également être inhibée d'une tout autre manière, quand l'organisme qui la possède est confronté non plus à des conditionnements invariants mais, au contraire, à des conditionnements absolument incohérents ou anarchiques. Ainsi, de même qu'on peut décourager systématiquement, chez un individu, un réflexe ou une disposition comportementale donnée, en pénalisant, à plusieurs reprises, la réponse qui en est la manifestation typique, de même on peut apprendre à ne plus apprendre, c'est-à-dire décourager la capacité même d'apprendre. Ainsi, Christian Georges (1989) rapporte les résultats d'une expérience de psychologie animale, organisée en deux temps : un groupe de chiens recevait, tout d'abord, une série de décharges électriques venant du sol d'une pièce où ils étaient enfermés ; puis, on mélangeait ce premier groupe à un second qui n'avait pas subi le même conditionnement pour les placer, ensemble, dans une autre pièce où, à nouveau, le sol était électrifié, mais seulement en partie

(la moitié électrifiée de la pièce, où se trouvaient les chiens, communiquant, par un muret, avec l'autre moitié, qui, elle, ne l'était pas) : au terme d'une série de stimulations, la majorité des chiens non conditionnés sautaient le muret, alors que les autres restaient, pour la plupart, là où on les avait placés ; bref, on leur avait appris à ne plus apprendre à échapper aux décharges électriques. Or, il semble que cette « impuissance apprise », relative, dans cet exemple, à un univers expérimental et à un type de stimulus particuliers, peut s'étendre, de manière générale, à toute la pratique d'un individu. L'« anomie » que manifestent, selon Durkheim, les comportements des couches sociales les plus défavorisées des grandes villes peut être conçue comme l'expression d'une incapacité à apprendre et même d'une résistance à l'apprentissage, déterminée par l'imprévisibilité de conditions d'existence particulièrement instables.

L'indétermination dispositionnelle, en tant qu'ouverture au changement, peut donc être complètement découragée. Mais, même rendue inconditionnable, une disposition ne perd pas pour autant ses autres formes d'indétermination. On a vu, en effet, que les dispositions « figées » que laisse, pour ainsi dire, derrière elle, la destruction de la méta-disposition restent des principes de comportement essentiellement généraux et, éventuellement, non mécaniques, même si c'est, le plus souvent, à des degrés beaucoup plus faibles que dans le cas de dispositions plus intelligentes et plus souples. Quoi qu'il en soit, il est clair qu'il ne peut être question, pour le dispositionnaliste, de tirer argument de l'indétermination de la loi dispositionnelle, ainsi conçue, pour défendre une conception intellectualiste et spontanéiste de l'action, selon laquelle le vide que crée cette indétermination ne pourrait être comblé que par une décision totalement inconditionnée. Comme nous allons le voir, l'indétermination de la disposition rend possible, avant tout, son adaptation, autrement dit lui permet de

changer en accord avec des déterminations nouvelles. S'il est un point où le dispositionnalisme devient une source d'explications mythologiques, c'est là où, reniant ses origines anti-dualistes et anti-fondationnalistes, il désigne, par-delà les déterminations vagues qu'imposent les dispositions, une détermination en dernière instance, détermination volontaire purement indéterminée, censée mettre un terme à la chaîne des explications partielles.

Adaptation et autorégulation des dispositions

L'indétermination de la disposition n'est donc pas gratuite : elle rend possible l'adaptation constante de la disposition aux changements des univers pratiques à l'intérieur desquels la disposition doit s'actualiser. En d'autres termes, elle permet la reconditionnalisation continue de la disposition en fonction du contexte pratique. Or, pour pouvoir s'adapter à des circonstances nouvelles, la disposition doit pouvoir réguler sa propre action, c'est-à-dire, schématiquement, « percevoir » les effets qu'elle produit, les « comparer » avec la situation actuelle (éventuellement nouvelle ou changée), enfin, les modifier, s'ils ne sont pas adaptés⁸. L'adaptabilité de la disposition suppose donc non seulement son indétermination, mais aussi son autorégulation.

Cela dit, cette capacité de contrôle réflexif n'est pas, en soi, spécifiquement dispositionnelle, puisqu'une machine, un simple thermostat, peut la posséder. Ainsi on peut comparer la capacité des dispositions à s'autoréguler spontanément à celle qu'ont certaines machines à exercer un *feed-back* sur leurs propres opérations. Le contrôle dispositionnel semble, néanmoins, avoir certaines spécificités. Premièrement, il n'est pas mécanique, c'est-à-dire calcu-

8. Les guillemets sont là pour souligner qu'il ne s'agit pas nécessairement d'opérations conscientes.

lable. Nous reviendrons sur cette question au chapitre 6. Deuxièmement, il est toujours, semble-t-il, potentiellement ouvert à une série indéfinie, en droit, de « méta-contrôles » emboîtés. Certes, le mécanisme de *feed-back* des automates peut s'appliquer à lui-même. Mais ce contrôle ne peut, spontanément, s'appliquer à lui-même, une fois de plus que ne l'a prévu celui qui a conçu la machine⁹. Troisièmement, le contrôle dispositionnel n'est pas nécessairement conscient, contrairement au contrôle critique propre au travail intellectuel (dans sa forme idéale). Ainsi, quand je conduis, je ne passe pas mon temps à me dire : « redresse vers la gauche, tu serres trop à droite, etc. ». Ma trajectoire se corrige, pour ainsi dire, d'elle-même. Cela dit, rien n'interdit, à nouveau, de concevoir la critique méthodique du chercheur comme un prolongement explicite de la régulation quasi automatique des comportements dispositionnels, qui garde, d'ailleurs, dans la pratique concrète de la recherche, une part d'implicite et de vague.

Toute disposition est donc le produit d'une série indéfinie d'ajustements contextuels, ajustements rendus possibles par le contrôle auquel la disposition se soumet elle-même constamment. Nous allons, maintenant, essayer de montrer que ce processus constant d'adaptation est ce qui rend possible le caractère nomologique des dispositions, dans la mesure où il associe celles-ci à des institutions, seules sources possibles d'une légalité véritable.

Propriétés individuelles ou normes collectives ?

On peut, dans une certaine mesure, considérer le dispositionnalisme comme une solution au « mythe de l'intériorité ».

9. Selon Peirce, cette caractéristique ne vaut, semble-t-il, que pour les dispositions les plus complexes et, en particulier, pour les croyances (voir le chapitre 7).

rité ». En effet, quand Wittgenstein veut démontrer que les états mentaux ne sont pas réductibles à des faits de conscience, à des expériences vécues (même s'il n'est pas question de nier l'existence de tels faits psychologiques), il insiste sur « leur caractère essentiellement *dispositionnel* » (Bouveresse 1976 : 519). Jacques Bouveresse cite, à ce propos, J. Bennett (1971 : 7) : « La question concernant ce que quelqu'un veut dire par S, lorsqu'il le prononce à l'instant t pourrait, suggère Wittgenstein, être équivalente à une ou plusieurs questions de la forme : "Qu'aurait-il dit ou fait à l'instant t si..." ?" prises peut-être avec des questions concernant des choses faites ou dites par lui à d'autres instants. » Décrire la pratique d'un agent en termes de propriétés dispositionnelles, essentiellement irréductibles, on l'a vu, à toute forme d'actualité, est, en effet, une bonne manière de résister à la tentation d'invoquer, pour l'expliquer, un quelconque épisode ou événement intérieur qui en serait la cause ultime.

Pourtant, il est un aspect par lequel le dispositionnalisme s'expose à la critique wittgensteinienne, en particulier, à l'argument dit « du langage privé » : bien qu'il ne suppose pas la présence dans l'agent d'états internes régissant et, pour ainsi dire, préfigurant sa pratique, le dispositionnalisme exige, semble-t-il, que la norme pratique soit attachée, de manière irréductible, à l'individu. N'a-t-on pas défini les dispositions comme des lois de comportement individuelles ?

Selon Wittgenstein, un individu parfaitement isolé ne peut ni agir selon une règle déterminée, ni même acquérir la capacité de le faire. En effet, il est absurde de parler de règle quand on n'a pas les moyens de définir ce qui pourrait constituer une violation de cette règle et une manière de corriger cette violation. Or, il est impossible de donner un sens à l'idée d'un manquement à la règle à propos d'une règle purement individuelle. Que pourrait signifier

le fait que j'ai violé une norme que je suis seul à observer, indépendamment de tout engagement envers autrui et de tout contrôle collectif ? À quel modèle indépendant confronter l'action que j'ai accomplie, de manière à la déterminer comme une déviation et à pouvoir envisager de la corriger ? Il n'y a rien, en moi, qui puisse servir de fondement indépendant à une évaluation de mes propres performances et qui puisse donc donner un sens à l'idée d'une déviation possible par rapport à mes propres normes. Il est vain, en particulier, d'invoquer un état psychologique ou une sensation spécifique qui accompagnerait les comportements conformes à la règle et serait absente du vécu des comportements illégitimes. En effet, il faudrait encore, dans ce cas, pouvoir donner un critère indépendant du fait que l'état où je me trouve, ou la sensation que j'ai au moment où j'accomplis la performance à évaluer, est conforme ou pas à la sensation de référence que je me suis ainsi fixée. On pourra, certes, invoquer une nouvelle sensation ou un nouvel état de référence, un sentiment spécifique de l'identité ; mais alors se posera, de nouveau, la question de la possibilité d'un critère privé, subjectif, de la présence de ce critère, et le même problème resurgira. L'idée de suivre une règle n'a donc aucun sens à propos du comportement d'un individu isolé. Ainsi, Privatus, le parfait solitaire qu'imagine Jacques Bouveresse, est incapable d'apprendre : « Privatus ne peut réellement être entraîné à utiliser correctement le signe "S", puisqu'il n'a pas la possibilité d'être *corrigé* par d'autres. Il serait absurde de prétendre qu'il peut s'entraîner lui-même, puisqu'il ne peut ni provoquer le retour de la sensation S, ni surtout juger de la qualité de sa performance par rapport à une norme indépendante, c'est-à-dire une *pratique* établie » (1976 : 503). Bref, Privatus ne peut ni agir selon une règle, ni apprendre une règle.

On ne peut donc attribuer un sens à l'idée de suivre

une règle que si l'on invoque, par-delà la sphère privée où s'inscrivent nos actes et nos vécus individuels, un autre ordre de phénomènes, celui des usages ou pratiques instituées. En effet, ne pouvant résider dans leur pratique individuelle, le principe des régularités observées dans les comportements des agents doit être recherché dans la logique immanente des institutions qu'ils fréquentent. Aucune pratique régie par des règles n'est possible en dehors d'une communauté donnée et de ses institutions, parce que seule une communauté est en mesure de nous livrer, au travers de ses institutions, les normes immanentes de correction sur lesquelles une telle pratique repose nécessairement. Ainsi, selon Wittgenstein, on ne peut comprendre le comportement individuel, linguistique ou autre, qu'en le replaçant à l'intérieur du « jeu de langage » dont il dépend et qui est, lui-même, rattaché, de manière essentielle, à une « forme de vie » collective. Chaque jeu de langage impose à quiconque y participe une certaine « grammaire », c'est-à-dire une délimitation transcendantale des comportements qu'il est envisageable d'avoir en son sein. La nécessité, ou « rigidité », de cette grammaire repose, en dernière instance, sur le fait que la plupart des « joueurs » l'observent, et cela sans qu'il soit nécessaire de supposer qu'elle ait été l'objet d'une quelconque entente ou convention préalable.

Dans ses leçons sur le pragmatisme, Durkheim (1955) est conduit par un raisonnement analogue à fonder la régularité et l'intelligibilité de nos pratiques dans l'organisation sociale qui en est le cadre : on ne peut trouver de nécessité véritable dans les représentations ou le comportement de l'individu, dans la mesure où cette nécessité exige un fondement qui, précisément, transcende les volontés individuelles. La faiblesse essentielle du pragmatisme de William James tient, selon Durkheim, à ce qu'il ne rend pas compte du caractère contraignant des lois morales et logiques. En voulant, pour s'opposer au platonisme, rendre les lois immanentes à l'ac-

tion des agents, le pragmatisme de James tend à relativiser complètement nos principes intellectuels et pratiques et, ce faisant, à détruire leur statut même de règles ou de lois. Selon Durkheim, les normes ne sont ni construites librement par les agents, ni imposées de l'extérieur par une sorte de révélation transcendante. Dans le premier cas, en effet, on les rend à la fois relatives et dépourvues de nécessité pragmatique ; dans le second cas, on en fait des lois éternelles et inaccessibles, ce que dément l'histoire des mœurs et des idées. Il faut rendre compte de la contrainte que les lois exercent sur les conduites individuelles, sans pour autant compromettre le fondement même de cette contrainte, à savoir la transcendance des lois. Or, ce qui rend possible la transcendance de la loi, c'est le fait qu'elle repose sur une organisation sociale « impersonnelle », qui est relativement indépendante des préférences et des choix individuels. Ce qui fait que la loi s'impose à moi, c'est qu'elle est fondée dans les usages d'une certaine communauté¹⁰. C'est donc parce que nous sommes engagés dans des jeux institutionnels préconstitués que nos comportements sont conformes à certaines règles et, par conséquent, intelligibles.

Ainsi, Durkheim, comme Wittgenstein, est conduit non pas à nier l'existence de propriétés spécifiquement individuelles, mais à leur refuser toute intelligibilité propre : les caractéristiques purement individuelles de l'agent ne nous apprennent rien ni sur la manière dont il agit, ni sur le processus qui l'amène à agir ainsi. Par exemple, la connaissance de l'expérience vécue, purement privée, du suicidé, dont Durkheim ne nie pas l'existence¹¹, aide

10. Notons que l'hypothèse de Durkheim dépend de la conception non contractualiste du social, qu'il défend, par ailleurs. En effet, ce n'est qu'à condition d'être irréductible à toute combinaison de décisions ou de comportements individuels que le social peut servir de norme pour ceux-ci.

11. De même que Wittgenstein ne nie pas l'existence d'une expérience vécue de la nécessité de la règle.

moins à comprendre son geste que la connaissance du degré d'intégration du groupe auquel il appartenait et de sa situation, c'est-à-dire de sa position relative dans ce groupe. De même, la description de la sensation ou de l'état dans lequel se trouve un locuteur lorsqu'il comprend un mot n'a aucun intérêt pour qui essaie de comprendre quel sens ce locuteur attache à ce mot, dans la mesure où, contrairement à l'usage que celui-ci observe, en même temps que tous les autres membres de sa communauté, ce vécu ne « fait aucune différence », c'est-à-dire pourrait être tout autre qu'il n'est, sans que la signification du mot en question en soit affectée.

Dans cette perspective, même les dispositions en apparence les plus intimes ou les plus personnelles des agents, comme la propension d'un individu au suicide, ne doivent pas, à strictement parler, être considérées comme des propriétés de cet individu, mais comme des propriétés, des tendances, du milieu ou de la société dans laquelle il vit : « Tout autres sont les résultats que nous avons obtenus quand, laissant de côté l'individu, nous avons cherché dans la nature des sociétés elles-mêmes les causes de l'aptitude que chacune d'elles a pour le suicide. Autant les rapports du suicide avec les faits de l'ordre biologique et de l'ordre physique étaient équivoques et douteux, autant ils sont immédiats et constants avec certains états du milieu social » (Durkheim 1930 : préface). Dès lors, les individus semblent n'être que les « supports » contingents de lois qui dépendent fondamentalement, pour leur genèse comme pour leur entretien, des structures collectives auxquelles ces individus participent. Faut-il en conclure que seules les propriétés des organisations sociales ou jeux de langage sont pertinentes pour comprendre le comportement et, par conséquent, que le concept de loi dispositionnelle, en tant qu'il renvoie à une propriété individuelle, est totalement inutile et même, fondamentalement, dépourvu de sens ?

Le dispositionnalisme critique que nous défendons ici n'est pas individualiste. Il prétend qu'il est nécessaire à la fois de reconnaître la dépendance fondamentale de nos pratiques par rapport aux institutions immanentes auxquelles nous participons, et de maintenir l'hypothèse de l'existence de déterminations proprement dispositionnelles, relativement autonomes par rapport à ces structures collectives. Les deux hypothèses suivantes sont donc indissociables :

- (i) Une disposition est relativement dépendante des normes de la sphère pratique à laquelle elle est associée.
- (ii) Une disposition est une propriété individuelle, en cela qu'elle est non seulement « portée » par un individu, mais aussi « attachée » à celui-ci.

Le principal argument qui nous pousse à maintenir cette seconde hypothèse vient d'un fait anthropologique très largement reconnu : on constate que les dispositions acquises ont toujours une inertie propre, c'est-à-dire une tendance intrinsèque à se perpétuer, indépendamment des conditions structurelles qui leur ont donné naissance.

L'inertie dispositionnelle comme facteur d'autonomie relative des dispositions par rapport à leur contexte

Les dispositions ont une inertie propre, c'est-à-dire une tendance à se perpétuer, qui est relativement indépendante de la variation des conditions qui leur ont donné naissance. Les dispositions acquises tendent généralement à résister à la disparition des circonstances auxquelles elles étaient adaptées. Ainsi, de nombreuses études psychologiques ont montré qu'il est souvent très difficile d'obtenir de sujets préalablement conditionnés qu'ils substituent de nouvelles associations à celles qu'ils ont acquises. Tout se passe comme si tout apprentissage nouveau était parasité par les

apprentissages antérieurs. Ainsi, R. D. Hare (1965) rapporte l'expérimentation psychologique suivante : on propose, dans un premier temps, à des sujets d'associer librement des mots nouveaux à une série de mots imposés par lui, afin de mesurer la fréquence des antonymes ; puis, dans un deuxième temps, on sanctionne toute association antonymique par un léger choc électrique ; enfin, dans un troisième temps, on supprime le dispositif électrique, de manière évidente pour une partie des sujets seulement (on leur enlève les électrodes). On constate que tous les sujets recommencent à citer des antonymes, mais selon des fréquences très inférieures aux fréquences observées dans la première phase de l'expérience. En outre, tous les sujets montrent, dans des entretiens post-expérimentaux, qu'ils ont compris que les réponses sanctionnées étaient les antonymes. Ce n'est donc pas par ignorance que les sujets, prévenus de la suppression de la punition, continuent à éviter de citer des antonymes aussi souvent qu'ils le faisaient au début. Leur inhibition n'est pas de l'ordre du choix conscient ; la détermination consciente n'a pas prise sur elle. Leur disposition apprise à éviter les antonymes se maintient malgré eux. Le même type d'« hystérèse » dispositionnelle a été maintes fois signalée par les anthropologues : les effets d'une détermination sociale survivent à cette dernière dans l'individu qui y était soumis. Ainsi, Paul R. Abramson raconte que son grand-père, qui avait quitté l'Europe pour les États-Unis, à la fin du siècle dernier, et dont il a retrouvé le journal, était très anxieux et très instable. On sait par d'autres travaux que ce qu'on décrit ainsi couramment comme une forme d'instabilité psychologique est, très souvent, corrélée à une instabilité géographique et/ou sociale, dont une figure typique est la situation d'immigrant de première génération : l'immigrant prend le risque de quitter son pays et sa culture pour repartir de zéro et tenter de s'intégrer dans

une vie sociale et économique qui ne lui est pas familière, investissement très incertain et à très long terme qui implique un bouleversement complet de son existence. Or, Abramson remarque, en outre, que son grand-père n'a jamais perdu ce trait de caractère, bien qu'il ait réussi à conquérir, pour lui-même et pour sa famille, une situation relativement stable, intégrée au sein d'une communauté religieuse très solidaire. Mieux, il reconnaît la même instabilité chez son père qui reçut, pourtant, à la fin de sa vie, les premiers bénéfices de l'« investissement » qu'avait fait son propre père (cf. Abramson 1992 : 165-166). On peut induire de cette étude de cas et d'un grand nombre d'autres du même type, d'une part, qu'une disposition à l'instabilité dérive, souvent, de l'instabilité d'une situation précaire ou incertaine, d'autre part, qu'elle acquiert ainsi une forme d'autonomie, une inertie propre, qui fait qu'elle se perpétue, lors même que l'instabilité objective qui l'a produite a disparu.

Pourtant, l'autonomie de la disposition n'est pas complète : la disposition, on l'a vu, doit être entretenue ; si elle ne l'est pas, elle se fatigue et disparaît. Néanmoins, on a vu également que, si les dispositions sont trop renforcées, elles se figent et perdent, paradoxalement, leur propriété essentielle, à savoir leur conditionnabilité. Les dispositions trop entretenues acquièrent une inertie telle qu'elles deviennent totalement insensibles aux changements contextuels et donc inadaptables, rigides, mécaniques. Les dispositions ont donc un rapport paradoxal au conditionnement qui leur donne naissance : d'un côté, le conditionnement est nécessaire aussi bien à la production des dispositions qu'à leur entretien ; de l'autre, le conditionnement tend, à terme, à détruire la spécificité de la disposition, à savoir précisément sa reconditionnabilité, en renforçant le conditionnel dispositionnel jusqu'à le figer complètement et à en faire une détermination quasi mécanique. Les dispositions

insuffisamment entretenues tendent à se perdre ou à devenir inefficaces ; les dispositions trop entretenues sont aveugles et rigides. Donc une disposition ne peut exister que si elle est maintenue entre ces deux extrêmes, c'est-à-dire si elle est entretenue suffisamment pour subsister et rester efficace, mais pas au point de perdre son indétermination et son adaptabilité. Bref, une disposition est toujours, dans des proportions qui peuvent varier, relativement dépendante par rapport aux conditions qui l'ont produite et la conservent, mais aussi relativement autonome par rapport à ces mêmes conditions. L'autonomie de la disposition a donc deux aspects inséparables : en tant que loi intériorisée, la disposition est autonome, parce qu'elle a de l'inertie, c'est-à-dire parce que, étant une instanciation individuelle de la loi, elle est relativement indépendante par rapport aux conditions intersubjectives qui l'ont produite ; en tant que loi indéterminée, c'est-à-dire en tant qu'elle est toujours reconditionnable ou réductible (indétermination au sens (4)), la disposition est autonome, parce qu'elle n'a pas une inertie indéfinie, ce qui prouve qu'elle n'était pas totalement attachée à son univers d'origine, c'est-à-dire qu'elle reste ouverte, même conditionnalisée, à des reconditionnalisations futures. Bref, les dispositions sont doublement autonomes par rapport aux conditions qui les ont produites, parce que, d'une part, elles ne varient pas nécessairement avec ces conditions et, d'autre part, peuvent, elles-mêmes, varier, dans une certaine mesure, indépendamment de ces dernières, en étant toujours susceptibles de reconditionnalisations concurrentes.

On peut, à la lumière de cette analyse du rapport des dispositions à leurs conditions de possibilité, revenir sur la typologie sommaire proposée dans la première partie, en décrivant la classe des dispositions comme un continuum, allant du presque mécanique à l'indétermination la

plus totale. D'un côté, la disposition devient insensible à toute variation du contexte ; de l'autre, elle s'adapte à la moindre variation. Il semble que les dispositions réelles ne correspondent à aucun de ces types extrêmes et qu'elles se répartissent toutes sur une échelle continue allant de l'un à l'autre, mais dont elles atteignent rarement les extrêmes. En outre, cette répartition est souvent décrite en termes normatifs, qui devraient être exclus par la recherche. En particulier, on a tendance à décrire la fixation que des dispositions très fortement renforcées imposent aux comportements ou, on y reviendra, aux représentations, comme une preuve d'abdication et de renoncement indignes d'un être rationnel. Pourtant, comme le dit Wittgenstein : « que pour moi quelque chose soit solidement fixé n'est pas fondé sur mon imbécillité ou ma crédulité » (1969a : §235). Il peut se trouver qu'il soit, au contraire, très rationnel de s'en tenir, quoi qu'il arrive, à telle manière générale de se comporter, si cette disposition est très bien adaptée à des circonstances dont on a éprouvé la stabilité, ou si le coût (ou le risque) qu'implique sa remise en cause excède les profits que celle-ci procurerait. Inversement, il peut ne pas être rationnel du tout de s'adapter à une variation contextuelle purement accidentelle.

Cette conception du conditionnement dispositionnel renvoie dos à dos le déterminisme et le spontanéisme pratiques. En effet, d'une part, l'inertie relative des dispositions fait qu'on ne peut concevoir leurs relations à leurs contextes comme un rapport de détermination directe ou immédiate : le contexte actuel d'une disposition n'agit sur cette dernière qu'au travers des résistances et des réfractions qu'impose l'histoire dont la disposition est chargée. Par exemple, des individus se trouvant, à un moment donné, dans des positions sociales comparables, et donc exposés, à ce moment-là, aux mêmes déterminations sociales, peuvent réagir de manières très différentes à

celles-ci, si leurs trajectoires sociales antérieures et futures (ou escomptées) sont différentes. Ainsi, la petite bourgeoisie en déclin a typiquement une relation au monde social moins ouverte au changement et davantage repliée sur ses valeurs que la petite bourgeoisie en cours d'ascension, que caractérise majoritairement, au contraire, son désir de changer, en adoptant les valeurs et la culture légitimes de la bourgeoisie.

La dépendance circulaire de la disposition et de la sphère pratique

Les remarques précédentes nous conduisent donc à défendre un dispositionnalisme non individualiste, selon lequel les dispositions sont intégrées à un système de dépendance circulaire, auquel il est vain de chercher aussi bien un fondement logique qu'une origine :

(1) Pour qu'un individu possède une disposition, il faut qu'il participe à une sphère pratique collective, à l'intérieur de laquelle cette disposition est nécessaire ou simplement possible.

(2) Inversement, l'existence d'une sphère pratique dépend de celle d'agents ayant les dispositions nécessaires à son fonctionnement, c'est-à-dire adhérant¹² à ses règles ou mieux à ses usages¹³.

12. Cette adhésion peut prendre la forme aussi bien de dispositions « corporelles », les « techniques du corps » de Mauss, que de croyances (voir le chapitre 7).

13. Cela ne signifie pas que toute l'inertie d'une sphère pratique lui vienne des individus qui la fréquentent et qu'une sphère pratique n'ait pas ses propres mécanismes de perpétuation. Ce point ne sera pas examiné dans ce travail, parce qu'il ne concerne pas directement le dispositionnalisme, bien que l'on puisse établir qu'il y a des « dispositions », des tendances immanentes des sphères pratiques.

(3) Mais cette dépendance réciproque ne constitue pas, comme pourrait le croire un fondationnaliste, un cercle logique, dans la mesure où la question de son origine n'a pas de sens et où il est donc absurde de prétendre la justifier en dernière instance. Le problème de savoir ce qui est premier des dispositions ou des sphères pratiques correspondantes est un pur artefact méthodologique créé, de toutes pièces, par le point de vue fondationnaliste.

Nous sommes arrivés au terme de l'analyse du concept « savant » de disposition : une disposition est une loi intentionnelle opérante dans la nature, rattachée, par une relation dialectique, à une sphère pratique ou à un système cohérent de sphères pratiques. Affirmer l'existence de dispositions de ce type permet de fonder une épistémologie en harmonie avec les acquis récents des sciences et contribue, en particulier, à libérer celles-ci des interdits de la métaphysique et de la méthodologie fondationnalistes, qu'elles soient positivistes ou aprioristes.

Néanmoins, face à la réémergence des concepts dispositionnels dans la description scientifique de la réalité et, plus profondément, à la renaissance d'une pratique scientifique dispositionnaliste (en particulier dans les sciences humaines), l'antidispositionnalisme prétend qu'il est possible de faire l'économie des termes dispositionnels, en les « traduisant » dans un langage non dispositionnaliste, c'est-à-dire en niant leur spécificité. Il s'agit maintenant de savoir si ces diverses tentatives de réduction sont légitimes, c'est-à-dire s'il est véritablement possible de faire l'économie du concept critique de disposition dont nous venons de dégager les principaux traits.

Peut-on réduire les dispositions ?

La forme la plus courante que prend le programme réductionniste dérive du fondationnalisme. L'argument est le suivant : l'attribution d'une disposition ne repose pas uniquement sur des faits actuels ; or seuls les faits actuels sont observables ou, plus généralement, peuvent être objets d'une intuition ; seuls les faits actuels, par conséquent, sont vérifiables ; donc un énoncé dispositionnel n'est pas vérifiable ; il n'est ni vrai, ni faux ; il faut donc éliminer les termes dispositionnels, en les traduisant dans un langage non dispositionnel. On a vu (au chapitre 2) qu'il paraissait impossible de réduire les énoncés dispositionnels à des énoncés vérifiables, c'est-à-dire extensionnels. Néanmoins, on peut considérer, en faisant abstraction, sciemment ou non, des données épistémologiques et historiques présentées dans le chapitre 5, que l'intensionnalité des énoncés dispositionnels est un pur artefact linguistique, qui masque leur véritable contenu extensionnel. Autrement dit, ce n'est pas parce qu'on parle de la fragilité d'un verre comme d'une propriété modale qu'elle l'est objectivement, et qu'il est nécessaire, pour décrire un verre fragile, de renvoyer à l'exploration de mondes possibles distincts du monde actuel. D'où l'idée de réduire les dispositions, indépendamment de toute analyse sémantique, à des structures actuelles.

Ces structures actuelles peuvent être conçues, à l'intérieur

du paradigme fondationnaliste, de différentes manières : il s'agit soit de structures matérielles observables¹, soit de modèles construits *a priori* ; dans les deux cas, comme le veut le fondationnalisme, ces structures ou ces modèles peuvent être décrits dans des termes purement extensionnels, ne laissant place à aucune indétermination, c'est-à-dire ne comportant aucun élément de vague ou de généralité. Autrement dit, la réduction fondationnaliste conduit nécessairement au mécanisme. S'agissant de dispositions humaines, ce mécanisme s'applique, en particulier, aux « états internes » qui sont censés déterminer la pratique de l'agent. La réduction fondationnaliste conduit alors à un intellectualisme mécaniste qui prétend ramener les dispositions à des représentations, conçues comme des états psychiques actuels de l'agent, états parfaitement déterminés et se déterminant causalement entre eux de manière nécessaire.

Cela dit, toutes les formes de réduction des concepts dispositionnels ne sont pas d'inspiration fondationnaliste, ni même mécaniste, au sens général de ce terme. Ainsi, premièrement, on verra que le matérialisme n'adhère pas nécessairement au déterminisme que le fondationnalisme semble impliquer. Deuxièmement, on peut, avec Quine, défendre un programme de réduction des dispositions, tout en critiquant le type de doctrine qu'on a qualifiée, ici, d'intuitionnisme, à savoir l'idée qu'il puisse y avoir une forme d'expérience pure, non médiatisée par un système d'hypothèses scientifiques, idée qui, pourtant, est, on l'a vu, au centre de la doctrine fondationnaliste. Troisièmement, l'intellectualisme, on le verra, n'est pas nécessairement mécaniste et donc déterministe. Quatrièmement, il serait possible de concevoir une forme d'antidispositionnalisme

1. Tout le problème est de savoir, dans ce cas, quelle est la portée de l'observation dont il s'agit.

qu'on pourrait qualifier de « sociologiste », critiquant les notions dispositionnelles au nom d'une vision structuraliste des sociétés humaines, affirmant, à l'encontre de tout substantialisme fondationnaliste, qu'une théorie du comportement ne doit pas prendre en compte les propriétés individuelles des agents, mais uniquement les propriétés des structures collectives dans lesquelles ceux-ci sont engagés. Enfin, cinquièmement, on peut donner une version fondationnaliste de cette réduction sociologiste, sous la forme d'un contractualisme du type de celui qu'on a esquissé dans la deuxième partie du chapitre 2.

Bref, on distinguera cinq types de réductions, ramenant, respectivement, les dispositions à des « bases » physiques (matérialisme), à des représentations (intellectualisme), à des principes mécaniques (mécanisme), à des conventions (contractualisme), à des contraintes institutionnelles et sociales (sociologisme).

La réduction matérialiste

Le matérialisme consiste à ne reconnaître comme termes primitifs de l'explication scientifique que ceux qui désignent des propriétés physiques. L'interprétation la plus immédiate et la plus courante du matérialisme est de type fondationnaliste. Le matérialisme fondationnaliste n'admet dans son ontologie que des entités physiques inertes et ne conçoit les relations que ces entités peuvent avoir entre elles qu'en termes d'actions et de réactions, sans qu'aucune médiation structurante ou, *a fortiori*, interprétative n'intervienne. En termes peirciens, le matérialisme fondationnaliste ne voit que la composante « seconde » de la réalité et l'étend à tous les phénomènes. Il ne peut admettre qu'il y ait des propriétés qui, comme les dispositions, existent sans nécessairement agir ou réagir *hic et*

nunc. D'où les tentatives pour ramener les propriétés dispositionnelles à des structures actuelles, que l'on peut décrire extensionnellement et qui interagissent causalement avec leur environnement physique. Dans cette perspective, on considérera que les termes dispositionnels ne sont que des désignations imparfaites ou provisoires, des « *place-holders* » servant de substituts aux descriptions extensionnelles de « bases » physiques, tant que celles-ci n'ont pas été découvertes (cf. Levi et Morgenbesser 1964). Par exemple, la fragilité d'un verre n'est rien d'autre qu'une structure moléculaire déterminée, que l'on peut décrire, comme n'importe quelle autre structure physique, sans faire intervenir de modalités.

Le grand bénéfice philosophique de cette réduction est que, même dans le cas où la disposition ne s'actualise pas, on dispose, maintenant, d'un fait objectif, permettant de vérifier sa présence, ici la structure moléculaire du verre. On devrait, à terme, effectuer le même travail d'élimination pour tous les termes dispositionnels, quels qu'ils soient, c'est-à-dire également pour ceux qui désignent les dispositions acquises les plus générales et « intelligentes ». La réduction matérialiste entre ainsi au service d'un vérificationnisme, c'est-à-dire d'une identification de la signification des concepts à certaines conditions spécifiques de vérification.

Cette stratégie réductionniste procure, semble-t-il, un second bénéfice métaphysique : celui de faire l'économie de toute forme de téléologie. On a vu, en effet, que, selon Peirce, le dispositionnalisme avait partie liée avec le finalisme : n'étant pas actuelle, une disposition ne peut agir que comme une cause finale. En réduisant les dispositions à des bases physiques, on les ramène à de l'actuel et, par là même, on rend de nouveau possible qu'elles agissent mécaniquement. Comme toute autre structure physique, les « bases » ainsi substituées aux concepts dispositionnels

déterminent le comportement de leur porteur, sur le mode de la causalité mécanique ou encore comme des causes efficientes.

Cela dit, le matérialisme ne conduit pas nécessairement au mécanisme, c'est-à-dire à l'idée que tout phénomène est calculable². Un matérialiste ou un physicaliste peut reconnaître l'existence d'indéterminations objectives, qu'un mécaniste nie, puisqu'il exclut qu'il puisse y avoir, dans la réalité, des processus qui impliquent un aléa ou une décision quelconque. Ainsi, certains chercheurs en intelligence artificielle tentent de concevoir des réseaux neuronaux à partir de modèles indéterministes empruntés à la physique quantique. De manière générale, la matière à laquelle le matérialiste prétend ramener toute réalité n'est pas, par principe, totalement déterminée, ni dénuée de toute spontanéité, ni même, peut-être, tout à fait incapable d'adaptation ou de conditionnalisation. En particulier, le « synéchisme » peircien peut être conçu comme un matérialisme non dualiste et donc non fondationnaliste. On peut se demander si l'idée même d'une réduction des concepts dispositionnels a un sens à l'intérieur d'un matérialisme de ce type. Les objections que nous allons présenter s'adressent donc avant tout aux réductions matérialistes d'inspiration fondationnaliste. Nous verrons néanmoins que le matérialisme, même non fondationnaliste, ne suffit pas, semble-t-il, à rendre compte des dispositions les plus intelligentes.

La première objection que rencontre la réduction matérialiste est que les structures physiques qu'elle invoque ne

2. Nous utilisons ici le terme « mécanisme » dans le sens abstrait que lui donne la théorie des automates formels, qui n'implique pas nécessairement que le mécanisme en question soit réalisé sous la forme de mécanismes concrets. Nous avons choisi ce terme afin de mettre en valeur la parenté théorique qu'il y a entre le logicisme, ou mécanisme intellectualiste, et le mécanisme physicaliste, ou matérialiste (voir plus loin).

peuvent elles-mêmes être décrites qu'en termes dispositionnels. Ainsi, comme le montre J. H. Mellor, à supposer qu'il soit possible d'identifier toutes les dispositions à des structures moléculaires, les atomes engagés dans de telles structures ont une masse et celle-ci n'est rien d'autre que la faculté qu'ont ces atomes d'acquiescer une certaine accélération quand ils sont soumis à une certaine force, et cela pour toute force possible : « Attribuer une structure moléculaire (ou une quelconque autre propriété prétendument non dispositionnelle de ce type) implique donc, pour le moins, ces conditionnels non matériels, dont la plupart seront, à un moment donné, contrefactuels » (Mellor 1991 : 115). Donc les structures physiques que l'on propose de substituer aux dispositions sont, du point de vue d'une ontologie matérialiste et fondationnaliste, tout aussi problématiques que ces dernières. Goodman résume bien le cercle dans lequel s'enferme le matérialiste : « Ceux qui proposent de traiter le problème des dispositions au moyen de classes définies en termes de structures microcosmiques objectives font une pétition de principe, puisque, parmi les prédicats dispositionnels qu'ils cherchent à expliquer se trouvent les prédicats mêmes dont ils ont besoin pour décrire ces structures » (1955).

Deuxièmement, il semble que toute structure physique soit nécessairement indéterminée, ou mieux sous-déterminée, relativement aux propriétés dispositionnelles à qui elle est censée fournir une base matérielle. Ainsi, la structure moléculaire d'un métal est le support à la fois de sa conductivité et de son opacité. Or, ces propriétés sont bien deux propriétés distinctes du métal, puisqu'elles produisent des effets différents : ce qui fait que, en touchant un fil électrique, on s'électrocute, c'est la conductivité du métal dont est fait le fil et non son opacité (cf. Engel 1992 : 47). Autrement dit, la description d'une « base » physique ne détermine pas complètement la nature dispositionnelle

de ce à quoi on attribue cette base, de sorte qu'il ne peut être question d'une équivalence véritable entre une disposition et la structure physique qui la supporte matériellement. Cette hypothèse, émise à propos des dispositions physiques, peut, semble-t-il, être étendue aux dispositions plus complexes des êtres vivants dont, précisément, l'indétermination est plus grande.

Enfin, troisièmement, parce qu'il ne reconnaît d'autres relations que des actions et des réactions immédiates, alors que notre relation au monde est toujours médiatisée par des systèmes d'interprétation précritiques, le matérialisme fondationnaliste ne peut qu'échouer dans sa tentative pour ramener nos savoir-faire dispositionnels aux effets de structures physiques sous-jacentes. En termes peirciens, il est voué à l'échec dans la mesure où il cherche à ramener une loi dont la structure est ternaire à un modèle binaire. Une disposition ne pourrait être réduite à une base matérielle qu'à condition que son action relève uniquement de la secondéité, c'est-à-dire de l'ordre de l'action et de la réaction. Mais si une disposition agissait seulement comme principe second, alors toute occurrence des conditions qui forment l'antécédent du conditionnel dispositionnel suffirait à déclencher son actualisation. Or, nous avons montré que, précisément, l'antécédent du conditionnel ne décrit pas, à proprement parler, les conditions « déclenchantes » de la disposition, mais une occasion possible, qui ne détermine le comportement de l'agent qui possède cette disposition que si celui-ci la reconnaît (le plus souvent antéprédicativement) comme telle, en fonction de systèmes interprétatifs propres à une communauté ou à une sphère pratique donnée. Bref, l'intentionnalité du comportement ne pouvant être conçue que comme une relation à trois éléments (le stimulus, la réaction de l'agent, mais aussi l'interprétation, au sens large, du stimulus par l'agent), le matérialisme fondationnaliste – qui n'admet pas, dans son ontologie, ce troisième

composant – méconnaît nécessairement les principes dispositionnels de ces comportements, en voulant les réduire.

Les arguments précédents s'appliquent-ils au matérialisme non fondationnaliste ? On a vu que, à l'intérieur d'une ontologie non dualiste ou continuiste, la matière possède déjà certaines propriétés d'indétermination, voire d'adaptabilité et de spontanéité qui, pour un dualiste, sont le propre de l'esprit. Il n'est plus, dès lors, inconcevable d'imaginer une disposition dont la base serait purement matérielle : la matière dont part le matérialisme non fondationnaliste possède, si l'on peut dire, tous les ingrédients nécessaires à l'existence de propriétés dispositionnelles au sens fort. Cela dit, on l'a vu, le synéchisme peircien n'attribue pas à la matière physique des dispositions d'une qualité comparable à celles des organismes vivants et, *a fortiori*, à celles des êtres intelligents : l'indétermination, l'adaptabilité, le contrôle et l'autonomie des dispositions physiques sont sans commune mesure avec celles, par exemple, des dispositions d'un agent économique. De sorte que, même dans le cadre d'un matérialisme non fondationnaliste, toutes les dispositions ne peuvent pas, semble-t-il, être identifiées aux propriétés dispositionnelles de bases matérielles sous-jacentes, celles-ci étant nécessairement trop rigides et trop peu adaptables pour rendre compte des comportements infiniment variés et adaptables que des dispositions plus élaborées rendent possibles.

La réduction intellectualiste

Les comportements humains, comme ceux des objets physiques (au moins au niveau macroscopique), ne sont pas aléatoires (ce qui ne signifie pas, inversement, qu'ils soient totalement déterminés). L'expérience montre des régularités dans leur succession, pour un individu ou une

classe d'individus donnée. Mais, à la différence d'un objet physique, un agent humain peut former des représentations, et, en particulier, des représentations relatives à son propre comportement, à savoir soit des représentations de ce comportement lui-même, de son déroulement, des moyens de l'accomplir (qui peuvent être d'autres comportements du même agent, ou d'autres agents), de sa fin prochaine, soit des raisons de l'accomplir, c'est-à-dire de fins secondaires à l'accomplissement desquelles il peut servir (le comportement s'inscrit alors dans un plan). Ainsi, on ne se demandera pas si l'orbite d'une planète est régulière parce qu'elle a « en tête » les lois de la mécanique newtonienne, ou parce qu'elle y a intérêt et qu'elle espère, ce faisant, obtenir une récompense, ou encore parce qu'elle a formé un plan à long terme, dont le succès dépend de l'accomplissement de ce comportement. La science moderne ne croit plus, comme Kepler, que chaque planète a son « *angelus rector* », désigné pour la piloter ou, comme la physique scolastique, qu'un corps lourd « désire » rejoindre son lieu naturel. Le mouvement des corps physiques est aveugle. Sa régularité ne peut venir de l'intervention de représentations. Par contre, il paraît naturel de ne pas se contenter de descriptions, ni même de lois purement « externes », c'est-à-dire ne mettant pas en jeu des représentations, pour rendre compte des régularités manifestées par les comportements d'un agent. Dans quelle mesure ces représentations interfèrent-elles avec l'actualisation du comportement ? Sont-elles le moteur de mon action, ou les épiphénomènes de mécanismes sous-jacents qui, seuls, déterminent mon comportement ?

En fait, le problème est peut-être moins de se demander s'il faut remettre en cause la dimension intentionnelle de la pratique que de définir ce que l'on entend par représentation. On qualifie souvent d'intellectualisme une conception de la pratique qui décrit celle-ci dans le langage et

selon les catégories de la pensée théorique, commettant ainsi une confusion que dénonçait déjà Aristote, dans l'*Éthique à Nicomaque*. Il semble que l'intellectualisme ait deux composantes principales, l'un représentationnaliste ou introspectionniste³, l'autre, logiciste. Ainsi, d'une part, il identifie tout état intentionnel à une sorte de vision intérieure d'une « idée » ou d'un contenu propositionnel indépendant. Penser, se représenter quelque chose (au sens large), c'est voir cette chose en soi, sur la scène d'une sorte de théâtre intérieur, avec l'œil de l'esprit. D'autre part, en tant que logicisme, l'intellectualisme ne conçoit pas d'autre rapport entre deux de ces représentations claires et distinctes que des relations de dépendance logique : l'agent calcule son comportement par inférences logiques. Inversement, comme le note Peirce, le propre de l'intellectualisme (à l'inverse d'un matérialisme) est de ne pas prendre en compte les relations « secondes », c'est-à-dire les actions et les réactions qui s'exercent dans l'ordre de l'actualité. Tout se passe comme si l'action n'avait pas de conditions matérielles de possibilité spécifiques. Une fois « calculée » logiquement, l'action doit s'ensuivre automatiquement : « Est-ce que je veux dire que l'idée appelle de la matière nouvelle à l'existence ? Ce serait du pur intellectualisme, qui nie que la force aveugle est un élément de l'expérience distinct de la rationalité ou de la force logique » (Peirce 1. 219). Ainsi, pour l'intellectualiste, toute action proprement humaine résulte d'un calcul logique portant sur des représentations explicites, représentations du monde (de la situation, des moyens qu'elle offre, des contraintes qu'elle impose) et du sujet lui-même (de ses croyances, conçues comme des thèses, et de ses

3. C'est à dessein que je ne reprends pas ici le terme « intuitionnisme », utilisé précédemment. En effet, la « vision » intérieure que présuppose l'intellectualisme n'est pas nécessairement immédiate et donc n'est pas nécessairement une intuition au sens défini dans ce chapitre.

désirs, conçus comme des préférences expressément déclarées et systématiquement ordonnées), calcul censé aboutir, selon des principes de choix eux-mêmes explicites, à une décision parfaitement lucide et réfléchie.

Poussé dans ses dernières conséquences, l'intellectualisme devient ainsi une forme de mécanisme, si, du moins, on accepte l'identification logique du mécanisme au calculable. Cela dit, dans la mesure où l'on a défini l'intellectualisme comme l'application à la pratique d'un mode de raisonnement et de détermination théorique, on peut penser qu'un intellectualisme non mécaniste est possible, pourvu qu'on admette une épistémologie faisant place au vague et aux choix provisoires. Par exemple, on pourrait utiliser, pour construire des modèles de nos compétences dispositionnelles, des logiques non déterministes, c'est-à-dire autorisant des inférences non calculables. Un tel intellectualisme sortirait du cadre de la pensée fondationnaliste. Il n'est pas sûr, pour autant, qu'il permettrait de donner une représentation satisfaisante de nos dispositions (voir plus loin).

On peut aussi nier non pas l'existence, mais la pertinence scientifique des représentations, en les réduisant à des épiphénomènes de structures physiques sous-jacentes qui déterminent seules le comportement, selon des lois physiques et donc mécaniques – sauf, bien sûr, dans le cas d'une physique indéterministe (voir ci-dessus). On retrouve ici le mécanisme, mais dans sa version matérialiste : les états mentaux qui nous apparaissent (à tort) comme des représentations ne sont, en fait, que des états physiologiques du cerveau ; ils sont engendrés et interagissent causalement.

Dans tous les cas, l'intellectualisme pratique se heurte à des objections insurmontables. Celles-ci sont, avant tout,

d'ordre phénoménologique. Ainsi, premièrement, il est extrêmement rare que l'on ait conscience de la règle d'après laquelle on agit et que l'on puisse l'expliciter. Quand je marche, je n'ai pas une représentation mentale de ce que c'est que marcher, c'est-à-dire du mode d'emploi de mon corps comme instrument servant, entre autres, à marcher ; je ne consulte pas mentalement, à chacun de mes pas, une méthode de marche que j'aurais en moi et qui me dirait, par exemple, « avance un pied après l'autre, prenant garde de modifier, à chaque fois, l'équilibre de ton corps, de manière à alléger la jambe qui doit être soulevée, etc. ». De même, quelqu'un peut très bien s'orienter ou, comme on dit, s'y retrouver dans une ville qui lui est familière, tout en étant non seulement incapable d'en dresser le plan, mais même en se trompant grossièrement, quand on lui demande de le faire : « On pourrait très bien concevoir que quelqu'un se reconnaisse parfaitement dans une ville, c'est-à-dire sache trouver le chemin le plus court de n'importe quel point de la ville à n'importe quel autre, et que, pourtant, il ne fût pas capable d'en dresser le plan. Aussitôt qu'il essaierait, il aurait tout faux » (Wittgenstein 1993 : §556). Reconnaître la nature inconsciente de nos principes de comportement n'implique pas, néanmoins, qu'on postule, négativement, l'existence d'une faculté d'introspection, d'un œil de l'esprit, à la vigilance de qui ces principes échapperaient. On constate simplement que, de même qu'à propos de certaines de nos perceptions, « il devient impossible d'expliquer la manière même dont nous réduisons (en elles) le divers des impressions sensibles à l'unité » (Tiercelin 1993 : 76), de même, dans le cas de certaines actions, nous ne sommes pas capables de définir le principe selon lequel nous unifions et nous ordonnons les parties ou étapes qui les composent, c'est-à-dire la règle que nous suivons pour les accomplir. Ce n'est qu'au nom de cet argument négatif, ou, comme le dit

Putnam, de cet « argument d'indispensabilité », que l'on en vient ici à parler de motivations et de règles inconscientes et à les opposer à l'intellectualisation de la pratique. Bref, l'intellectualisme ne rend pas compte du fait que nous agissons, le plus souvent, selon des principes implicites et inconscients, autrement dit, que, dans la plupart de nos actions, nous ne suivons pas des modes d'emploi exhaustifs et explicites, mais qu'au contraire nous cédon, comme on dit, à « la force de l'habitude », cette « force qui se trouve à l'arrière de la conscience » (Peirce, cité par Tiercelin 1993 : 77).

Deuxièmement, la « connaissance » que nous avons, éventuellement, de la règle que nous suivons n'est généralement pas spontanée, mais réactive ; autrement dit, elle ne s'actualise qu'en situation, plus précisément quand la situation exige, exceptionnellement, qu'on se prononce sur une application donnée de la règle, et non dans le cours de la pratique ordinaire. Les raisons qui nous mettent ainsi en position de juge peuvent être de deux types : il peut arriver qu'on nous demande explicitement notre avis ; ainsi, à l'intérieur d'un jeu donné, un joueur expérimenté qui « pourrait se trouver fort embarrassé si on l'interrogeait sur les règles » serait sans doute capable de reconnaître ces dernières, si on les lui soumettait : « Ah oui, c'est ça, la règle » (Wittgenstein 1969b ; 1980 : 71) ; on peut, également, être désigné pour jouer, à l'intérieur d'une sphère d'activité donnée, précisément un rôle d'arbitre ou de juge ; ainsi, comme le montre Mauss, c'est le rôle du sorcier de décider de ce qui vaut ou ne vaut pas comme une pratique magique correcte. Bref, notre reconnaissance de la règle est contingente.

Troisièmement, la conscience que nous avons de la règle est, en général, purement normative ; autrement dit, elle implique rarement plus qu'une évaluation, c'est-à-dire qu'une simple discrimination du correct et de l'incorrect.

Dans le meilleur des cas, elle est associée à une description extrêmement vague et indéterminée : « Nous reconnaissons les circonstances normales (et anormales), bien que nous ne soyons pas en mesure de les décrire exactement » (Bouveresse 1976 : 587). Bref, confrontés à des performances particulières, nous savons séparer le correct de l'incorrect, mais nous sommes, en général, incapables de dire exactement pourquoi il faut exclure ou admettre tel ou tel comportement.

Quatrièmement, la conscience ordinaire et spontanée que nous avons de nos principes pratiques se réduit, en général, à une reconnaissance négative. En l'absence de toute explicitation de la règle (comme dans le cas, cité précédemment, où on lui soumettait la règle), un joueur n'exprimerait, sans doute, la connaissance qu'il a de cette dernière que si, devant, par exemple, arbitrer une partie, il voyait un autre joueur accomplir un mouvement ou un coup interdit. Autrement dit, si elle n'est pas explicitement ou institutionnellement sollicitée, ce qui est généralement le cas, la conscience qu'a l'agent de la règle, non seulement se limite à une reconnaissance normative, mais ne porte que sur les violations de la règle. Elle se réduit ainsi au fait que l'agent décèle ce qui constitue une déviation par rapport à la règle et non ce qui, relativement à celle-ci, est une performance correcte. Bref, de manière générale, la conscience spontanée de la règle, quand elle existe, prend, tout au plus, la forme d'une capacité purement négative à percevoir et à rejeter les violations de la règle. C'est pourquoi un des instruments privilégiés de l'enquête ethnologique est le barbarisme (ou la faute de savoir-vivre), dans la mesure où il suscite des réactions de rejet qui sont, parfois, les seules manifestations tangibles des règles les plus fondamentales d'une communauté. Souvent commise par hasard, la « gaffe » de l'ethnologue peut ensuite être reproduite intentionnellement et devenir

un moyen d'expérimentation. Ainsi, Malinowski cite le cas d'un indigène des îles Trobriand qu'il avait choqué, sans le vouloir, en lui disant qu'il ressemblait à sa mère : cette réaction, qu'il avait pu vérifier par la suite auprès d'autres individus du même groupe en se comportant de la même manière, et d'autres du même type constituent une part essentielle du système de preuves empiriques qui lui permet de reconstituer la « conception » des relations de parenté et des ressemblance familiales propre à cette communauté⁴. Malinowski insiste sur le fait que c'est précisément en manquant aux convenances et en provoquant ainsi une réaction de rejet qu'il a pu apprendre une règle fondamentale du savoir-vivre indigène : ne jamais comparer quelqu'un à un parent de même sang : « J'ai été initié à cette règle de *savoir-vivre*, comme toujours, en faisant un faux pas [...] j'avais commis ce que l'on appelle un *tapu-taki migila*, expression technique qui s'applique uniquement à cet acte et qui peut être traduite ainsi : "souiller quelqu'un en comparant sa face à un parent de sang" » (Malinowski 1930).

Cinquièmement, lors même que nous avons conscience de la règle que nous appliquons, il n'est pas sûr que cette représentation ait un rôle dans le fait que nous suivons cette règle. Même dans les cas où j'ai conscience de former une représentation de mon comportement, c'est-à-dire une intention ou un plan explicites, rien ne prouve que cette représentation ait un rôle dans la détermination effective de mon comportement et qu'elle n'en soit pas, au contraire, un simple accompagnement psychique, voire une rationalisation ou une justification *a posteriori*. En tout cas, il n'est pas sûr que j'aie un moyen de juger si une telle relation existe. Que j'aie conscience, jusque dans les moindres

4. Nous justifierons, dans le chapitre 7, le fait que nous citons comme un exemple de disposition le cas d'un système de croyances.

détails, de la « méthode » que j'applique, au tennis, pour donner un coup droit n'implique pas que je me serve de cette représentation pour donner un coup droit. Mais cela n'implique pas non plus que toutes les explications que nous donnons ne sont que des rationalisations *a posteriori*. Simplement, nous ne trouvons pas dans notre conscience une représentation qui serait, pour nous, un critère attestant que nos justifications ont ou n'ont pas un rôle dans la détermination de nos pratiques.

Sixièmement, on ne prend conscience, le plus souvent, de la règle que l'on suit que dans des circonstances critiques exceptionnelles. En effet, la stabilité ordinaire des contextes pratiques auxquels est confronté l'agent fait qu'il agit, le plus souvent, de manière quasi automatique, sans que sa conscience ait à intervenir. En revanche, dès que le cours habituel des occasions d'agir est modifié de manière significative, autrement dit, dès que le seuil d'adaptation acritique de nos dispositions est dépassé, tout se passe comme si la réflexion et la délibération consciente de l'agent prenaient le relais de ses dispositions pour guider son action. Bref, la conscience critique est le fruit de situations critiques, c'est-à-dire extra-ordinaires. Ainsi, dans son étude sur les formes de communication entre groupes sociaux dans les îles Shetland, Erving Goffman montre que, dans les cas où la communication est rendue inhabituellement difficile, du fait de la mise en contact exceptionnelle de groupes sociaux différents, les individus sont embarrassés et ont une conscience particulièrement aiguë des choix qu'ils font et des principes qu'ils observent. Par exemple, quand un fermier rencontre le *laird* (châtelain), il doit choisir entre des attitudes antithétiques : doit-il montrer de la déférence ou, pour ne pas avoir l'air emprunté, traiter son interlocuteur d'égal à égal ? La rencontre du châtelain, sortant de la pratique sociale ordinaire du fermier, met en défaut les dispositions qui régissent

habituellement les attitudes qu'il prend « naturellement » pour communiquer avec les gens qu'il fréquente. La définition de la situation n'étant pas automatique et spontanée, l'agent est obligé de recourir à une délibération explicite. Ainsi, un des sujets de conversation les plus fréquents qu'ont les fermiers est de savoir s'il faut, quand on le rencontre, appeler le châtelain « maître » ou, simplement, « Monsieur Alexander », ou encore si, lors de la fête annuelle, il faut réserver des places pour les notables ou si l'on doit les laisser s'installer tout seuls, « comme tout le monde ». Erving Goffman (1953) souligne que, sur tous ces points, aucune attitude systématique n'est établie dans l'usage, de sorte que chacun doit se déterminer selon son propre jugement et que c'est précisément parce que ces situations sont exceptionnelles qu'elles réclament l'intervention de la conscience des individus : « Ces discussions sont animées et concernent des actes significatifs qui ordinairement échappent à la conscience des fermiers, ou qui tout au moins ne sont pas ouvertement exprimés. À ce jour, il n'existe aucun consensus dans la communauté sur l'attitude à adopter en cette matière, chacun agissant à sa guise. Mais, dans la plupart des cas, la décision prise par une personne donnée est tout à fait consciente ; elle sait que les autres agissent différemment et que la question est problématique. » La réflexivité est donc un mode exceptionnel de la conscience pratique. Elle émerge uniquement lorsque les automatismes⁵ dispositionnels de l'agent sont pris en défaut, parce qu'ils rencontrent une situation soit totalement imprévue, soit pour laquelle l'usage ne donne pas de solution univoque.

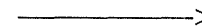
Septièmement, si nous supposons, comme le fait l'in-

5. J'emploie ici le mot « automatisme » au sens d'un processus qui n'implique pas l'intervention de la conscience de l'agent et non pour désigner un processus mécanique.

tellectualiste, que nous suivons, dans toutes nos pratiques, des règles explicites, alors nous ne pourrions pas rendre compte du fait évident de la cumulabilité des pratiques dispositionnelles : il nous arrive de faire plusieurs choses à la fois, alors que nous ne pouvons agir, en même temps, selon plusieurs règles explicites, c'est-à-dire appliquer simultanément plusieurs « modes d'emploi » pratiques. Par exemple, il est possible de faire un calcul mental ou d'écouter de la musique tout en marchant, alors qu'il est pratiquement impossible de faire le même calcul en jouant aux échecs. L'utilité des savoir-faire dispositionnels est, semble-t-il, précisément, de libérer la conscience de certaines tâches de contrôle et de représentation, pour lui permettre de se concentrer sur d'autres, plus complexes et moins bien maîtrisées.

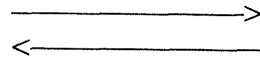
Parallèlement à ces critiques phénoménologiques, l'intellectualisme pratique s'expose également à une objection d'ordre conceptuel : il rend incompréhensible l'application d'une règle par un intellect fini. En effet, les conditions objectives d'application d'une règle ne sont jamais exactement les mêmes. Chaque situation réelle correspond à une instanciation particulière d'une nombre considérable, sinon indéfini, de paramètres, dont certains sont susceptibles d'une variation continue. Or, nos savoir-faire s'adaptent à chacun de ces cas possibles, sans, pour autant, paraître exiger chaque fois un effort de réflexion ou de calcul renouvelé. Ainsi, un joueur de tennis ne donne jamais, en toute rigueur, deux fois le même coup droit, puisqu'il n'est jamais exactement à la même place sur le court, que son corps n'a jamais exactement la même attitude, qu'il n'est jamais tout à fait dans le même état physique et psychologique, que sa prise de raquette est toujours un peu différente, etc. Pourtant, la « connaissance » pratique qu'il

a du coup droit s'adaptera, plus ou moins bien peut-être, mais toujours avec une certaine souplesse, à ces situations qui, toutes, semblent, pourtant, parfaitement inédites, de sorte que, s'il parvient à donner un coup – ce qui, le plus souvent, sera le cas –, ce sera, incontestablement, un coup droit. Face à cette adaptation quasi indéfinie de la disposition à la variation, elle-même quasi indéfinie, des occasions dans lesquelles elle s'actualise, l'intellectualiste se trouve enfermé dans le dilemme précédemment évoqué : soit il conçoit la règle que suit l'agent comme une règle complète, qui prévoirait tous les cas de figures possibles, mais cette règle, applicable en droit (par un intellect infini), est totalement inaccessible à un entendement doté de ressources cognitives finies (cf. Cherniak 1986) ; soit il s'enferme, comme le montre Wittgenstein, dans une régression à l'infini : si la règle suivie est incomplète, c'est-à-dire en partie indéterminée, alors il faut la compléter, ce qui, dans la perspective purement théorique qui est celle de l'intellectualiste, ne peut se faire qu'en recourant à une certaine interprétation de la règle, autrement dit en se référant à une autre règle, représentant la manière adéquate d'interpréter la première – mais cette règle comment l'appliquer ? À nouveau, on doit postuler que l'agent se représente une autre règle, une règle d'interprétation de la règle d'interprétation, et ainsi de suite, jusqu'à l'infini. Un des exemples que prend Wittgenstein (1958 ; 1965 : 73-74) est celui d'un dessin représentant une flèche :

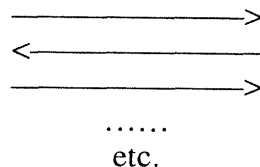


Quel est le sens de ce signe ? Il semble qu'on ait spontanément tendance à y voir une indication de direction orientée vers la droite, sinon une instruction incitant à aller dans cette direction. Mais rien ne prouve que cette interprétation soit la bonne. Il se pourrait très bien que, à l'intérieur

d'un système de références différent du nôtre, on considère que cette flèche incite à prendre la direction opposée. Pour trancher la question en faveur de cette seconde interprétation, on pourrait ajouter au dessin un deuxième élément, qui signalerait que le signe auquel il est associé doit être interprété à l'inverse de l'interprétation que nous lui attribuons spontanément :



Mais ce deuxième signe est lui-même susceptible d'une nouvelle interprétation, que l'on pourra noter également par une troisième flèche, indiquant comment la flèche qui sert à interpréter la première flèche doit elle-même être interprétée. Ce processus est susceptible de se prolonger à l'infini :



De sorte qu'on n'arriverait jamais à attribuer à la première flèche une interprétation définitive déterminant une application univoque de la règle « suivez la flèche » : « Nous avons le sentiment que le sens de l'ordre reste toujours inexprimé, qu'il faudrait en quelque sorte une nouvelle flèche pour interpréter la flèche, nous certifier qu'elle indique bien cette direction-ci et non pas, par exemple, la direction inverse ; et ainsi de suite. Mais il faut bien qu'à un certain niveau l'injonction soit explicite et se suffise à elle-même » (Bouveresse 1971 : 232n.). Mais c'est, précisément, ce niveau où l'interprétation va de soi et n'est plus

à réinterpréter – c'est-à-dire, en toute rigueur, n'est plus ou plus seulement une interprétation, mais une mise en pratique – qui est, par principe, inaccessible à l'analyse intellectualiste. Autrement dit, que les règles qu'il invoque soient exhaustives ou non, l'intellectualisme ne parvient qu'à rendre inconcevable l'application, la mise en pratique de ces règles.

Cela dit, on pourrait objecter que certaines règles purement formelles, les règles récursives – celles, par exemple, d'une grammaire générative – peuvent à la fois décrire un usage infini et être facilement mémorisées et utilisées par un entendement fini. C'est précisément pour cette raison que Chomsky y a recours pour rendre compte de cette disposition particulière qu'est notre compétence linguistique : une grammaire générative a l'avantage de rendre compte de performances linguistiques infiniment variées en droit, en n'ayant recours qu'à des moyens finis (une liste finie de règles récursives) et donc susceptibles d'être appris et maîtrisés par des locuteurs doués de capacités cognitives finies (cf. Chomsky 1968). Autant il est impossible à un esprit fini d'apprendre toutes les phrases que permet de construire une grammaire générative, autant il peut apprendre les règles qui composent cette dernière. Il semble donc que le recours à la récursivité permette à Chomsky d'éviter de tomber dans le dilemme décrit ci-dessus. Quant aux objections phénoménologiques précédentes, il y échappe, en invoquant une implémentation neurophysiologique des règles grammaticales qui n'implique en rien qu'on ait conscience de ces dernières. Mais, premièrement, il s'expose, ce faisant, aux critiques que nous avons adressées ci-dessus au matérialisme ; deuxièmement, le caractère calculatoire de sa conception de l'application des règles linguistiques rencontre les objections auxquelles se heurte, on va le voir, toute conception mécaniste de l'action ; troisièmement, il ne rend pas compte, du fait du

caractère purement intellectuel des règles qu'il invoque, de l'existence, scientifiquement attestée (voir plus haut), de l'inertie dispositionnelle.

On peut induire de cette dernière remarque une objection épistémologique générale contre l'intellectualisme pratique : si nos dispositions étaient des représentations claires et distinctes des règles que nous suivons, alors nous pourrions, en cas de nécessité – par exemple pour améliorer nos performances ou nous adapter à des changements objectifs –, les modifier à volonté. Or, nous ne disposons pas de nos dispositions. Nous ne sommes jamais totalement libres de changer nos manières d'agir et de penser. Cela est vrai de toutes les dispositions, acquises ou non, spécifiques ou générales. On l'admet plus facilement des dispositions biologiques innées, comme la faculté de respirer, par exemple : je ne puis accélérer ou ralentir à volonté le rythme de mes pulsations cardiaques. Mais cela vaut aussi bien pour ces dispositions acquises, très spécifiques et quasi automatiques, que Marcel Mauss appelait « techniques du corps » : on perd très difficilement sa façon de marcher, s'asseoir, de nager ou de parler (son accent, ses tics de langage), etc. Les efforts de volonté de l'agent sur lui-même sont, le plus souvent, soit voués à l'échec, soit paralysants ; dans le meilleur des cas, ils n'aboutissent qu'à une courte rémission, immédiatement suivie d'un retour à la disposition initiale : « Le naturel revient au galop. » Ainsi Mauss avait appris à nager en avalant de l'eau et en la crachant et, bien qu'il sache ce geste inutile, ne parvient pas à s'en débarrasser : « Je ne peux pas me débarrasser de ma technique » (1950 : 367).

L'accroissement du degré de généralité et d'intentionnalité de la disposition ne la rend pas plus accessible à la détermination volontaire. Des dispositions très générales

comme le courage et la lâcheté, paradigmes des « passions de l'âme » cartésiennes, résistent au projet d'une morale rationnelle de la maîtrise de soi. La volonté ne peut ni s'opposer directement aux passions, quand elles nous égarent, ni les susciter, quand on en a besoin : « Nos passions ne peuvent pas aussi directement être excitées ni ôtées par l'action de notre volonté » (Descartes, *Les Passions de l'âme* : article 45). Quand quelqu'un de peureux, par nature ou par habitude, voit s'avancer vers lui un animal effrayant, un mécanisme s'enclenche en lui qui lui fait tourner le dos et s'enfuir, sans qu'il puisse s'y opposer (article 36). De manière générale, l'emprise des passions est telle qu'« il n'y a pas de sagesse humaine qui soit capable de leur résister, lorsqu'on n'y est pas assez préparé » (article 211). Néanmoins, selon Descartes, bien que la volonté ne puisse agir « directement » sur les passions, elle a un pouvoir indirect sur elles. En effet, les associations entre perceptions et comportements que nous imposent notre nature ou nos habitudes ne peuvent être contrecarrées dans l'instant où elles agissent en nous ; mais, en prévision de rencontres futures susceptibles de les déclencher, nous pouvons nous exercer, pour ainsi dire, à froid, à rompre ou, plus exactement, à détourner ces associations en les déplaçant des mêmes perceptions vers d'autres comportements. Bref, on ne change pas d'habitude par décret, mais par un « exercice », un travail de déshabitude. La preuve que cet exercice ne fait pas intervenir directement la volonté est que les animaux eux-mêmes peuvent y être soumis, comme ces chiens couchants dont on contrarie l'instinct par un dressage qui les empêche de fuir quand le chasseur tire, et les fait ramener le gibier abattu sans le dévorer. Même l'âme la plus faible, c'est-à-dire la plus dénuée de volonté, peut, « étant bien conduite », c'est-à-dire dressée, « acquérir un pouvoir absolu sur ses passions » ; même un chien, qui n'a pas de volonté du tout (et pas même d'âme),

peut être libéré de ses tendances. Bref, en se soumettant d'elle-même à un « exercice » approprié – ce qu'un chien ne peut pas faire –, la volonté peut agir indirectement sur les passions, mais elle ne peut jamais le faire directement. Or, précisément, le pur intellectualisme ne peut pas reconnaître la nécessité d'un travail sur soi-même, c'est-à-dire d'un dressage ou d'un entraînement qui ne se réduise pas à un pur examen intellectuel et à la mise en œuvre immédiate d'une règle abstraite. Pour lui, l'impuissance de l'action volontaire immédiate et le succès indirect de l'exercice moral sont tout aussi inconcevables l'une que l'autre.

L'inertie des dispositions par rapport à la volonté individuelle vaut pour nos dispositions ou savoir-faire intellectuels eux-mêmes : nous ne sommes pas libres de raisonner comme nous le voulons. Ainsi, les fautes de raisonnement, qu'observe Peter C. Wason, ne proviennent pas d'« une grande complexité structurelle » des problèmes posés, mais simplement de leur « nouveauté » : les sujets qui y sont confrontés ont tendance à reproduire, à l'aveugle, les modes de raisonnement auxquels ils sont habitués, c'est-à-dire ceux dont ils se servent le plus souvent. Les « routines » intellectuelles acquises possèdent, quelle que soit la vigilance de leurs possesseurs, une tendance à la perpétuation indépendante de la nature des difficultés objectives qu'elles ont à traiter. Bref, nous n'exerçons pas de contrôle, du moins pas de contrôle direct, sur notre propre comportement, ce qui devrait être le cas si, comme le veut l'intellectualisme, nous suivions des règles parfaitement explicites et parfaitement révisables.

En outre, l'action structurante qu'exerce la disposition ne peut être reconnue par l'intellectualiste, dans la mesure où elle est, la plupart du temps, inaccessible à la conscience de l'agent. L'intellectualiste est incapable, en particulier,

de rendre compte, sinon par la fiction de décisions rationnelles totalement improbables, de la délimitation tacite que tout agent opère, pour un problème pratique donné, à l'intérieur de l'univers de toutes les solutions envisageables en droit pour le résoudre. Ainsi, dans une société traditionnelle fondée sur la domination masculine, la division du travail entre les sexes n'est l'objet ni d'un choix, ni d'une justification explicites ; il est, tout simplement, inconcevable, par exemple, qu'un homme aille chercher de l'eau, ou, inversement, qu'une femme laboure. Parce qu'ils constituent, comme dit Wittgenstein, « l'arrière-plan dont j'ai hérité, sur le fond duquel je distingue entre vrai et faux » (1969a : §94) – et, faudrait-il ajouter, entre juste et injuste, correct et incorrect, normal et anormal, etc. –, les principes sur lesquels repose l'image que j'ai du monde n'offrent aucune prise à mon intellect, qu'il s'agisse, pour lui, d'en prendre conscience ou de les justifier : « Cette image du monde, je ne l'ai pas parce que je me suis convaincu de sa rectitude » (*idem*). L'intellectualisme se heurte ici au statut transcendantal de principes qui, bien qu'historiquement constitués, déterminent notre vision du monde et notre façon d'agir.

Enfin, on oublie trop souvent que l'intellectualisme est lui-même, comme l'a montré Max Weber, une disposition historiquement constituée, c'est-à-dire qu'il est le produit de conditions socio-historiques particulières : historiquement, les intellectuels sont venus soit des couches aisées, dont une partie a été mise à l'écart, autant par nécessité que par choix, des sphères de décision économiques et militaires, auxquelles elles étaient traditionnellement associées dans les sociétés pré-capitalistes ; soit d'un nouveau prolétariat (petits fonctionnaires, instituteurs, etc.), né de l'expansion de l'appareil d'État et qui, du fait, à la fois, de sa pauvreté, du caractère « abstrait » de ses tâches et de la réserve qu'impose la représentation impartiale de l'auto-

rité impersonnelle de l'État bureaucratique, est coupé des aspects pratiques de la vie sociale. Bref, dans les deux cas, l'apparition de l'intellectualisme est liée à l'émergence historique de l'État moderne, spécialisé et rationnel, et à la constitution, dans ce cadre, de couches sociales en marge des activités vitales et matérielles de la communauté et amenées, de ce fait, à soulever et à diffuser (c'est, souvent, une de leurs fonctions essentielles) des problèmes existentiels abstraits, procédant d'un point de vue détaché, absent, sur le monde (cf. Weber 1925 : 307-308). Ainsi aucun objet n'est plus étranger à l'intelligence théorique que ce contre quoi celle-ci s'est historiquement constituée, à savoir la connaissance pratique. En particulier, le rejet du dispositionnalisme apparaît, paradoxalement, comme l'effet d'une disposition intellectualiste, intériorisée par ceux-là mêmes dont la tâche est de réfléchir, entre autres, sur la pratique et donc sur les dispositions. Bref, l'intellectualisme est, lui-même, une disposition ; autrement dit, il dérive d'un apprentissage implicite, qui non seulement, comme la plupart des apprentissages dispositionnels, a été oublié une fois acquis, mais qui, paradoxalement, est rejeté, en tant que modèle explicatif, par l'activité même qu'il a rendue possible.

La réduction mécaniste

Le propre du mécanisme est de concevoir l'action comme le résultat de l'application à un objet ou à un individu de règles calculables, c'est-à-dire conduisant, pour une « entrée » ou un problème donné, en un nombre fini de « pas » logiques, à une sortie ou conclusion déterminée, et cela de manière aveugle et automatique, autrement dit sans que l'objet ou l'individu en question intervienne en quoi que ce soit dans le déroulement de ce processus cal-

culatoire⁶. Le mécanisme, pris à la lettre, ne se prononce pas sur le type de réalisation ontologique qui est donné à ce « programme ». Dans sa variante physicienne, il affirme, en outre, que les règles calculables auxquelles obéit le comportement agissent sous la forme de déterminations causales, imposées par des structures physiques ; dans sa variante intellectualiste, il conçoit ces mêmes règles de comportement comme des représentations symboliques, exprimées dans un langage dont la syntaxe détermine, de manière univoque, toutes leurs conséquences logiques et comportementales possibles. Dans l'un et l'autre cas, il arrive, souvent, que le mécanisme se réclame d'une forme de dispositionnalisme, en vertu de l'analogie suivante : une disposition serait une machine susceptible de calculer, d'après un certain programme, une infinité d'« outputs » d'un certain type (ses actualisations), à partir d'une infinité d'« inputs » d'un autre type (ses conditions de déclenchement).

Cette identification contredit, néanmoins, certains principes fondamentaux du dispositionnalisme pragmatiste. Ainsi, premièrement, l'intentionnalité des dispositions est incompatible avec le modèle mécaniste. En effet, s'il est vrai, comme on l'a dit, que le stimulus pratique n'est pas la détermination à laquelle l'agent est immédiatement confronté, mais cette détermination en tant qu'elle est préalablement reconstruite par lui selon ses normes propres, il se peut parfaitement que deux comportements différents répondent à la même situation, selon la manière dont celle-ci est perçue. En d'autres termes, on ne peut pas « calcu-

6. On voit bien, ici, le lien privilégié que le mécanisme a avec le fondationnalisme : le fondationnalisme fort, que nous avons défini dans le chapitre 3, conduit nécessairement au mécanisme. En revanche, rien ne prouve qu'on ne puisse être mécaniste sans adhérer, pour autant, au fondationnalisme. Nous laissons en suspens cette question, qui relève davantage d'une analyse du fondationnalisme que d'une étude des dispositions.

ler » la réaction dispositionnelle à partir de la seule description extensionnelle du stimulus auquel elle répond. Le premier obstacle que rencontre toute tentative de réduction mécaniste, c'est donc l'intervention active de la disposition sur ses propres conditions d'actualisation, en tant qu'elle vient perturber l'enchaînement parfaitement déterminé des causes mécaniques.

Un deuxième obstacle est le caractère non déterministe de la loi dispositionnelle : il n'arrive jamais, y compris dans le cas, exceptionnel, de pratiques extrêmement codifiées, que les membres d'une même communauté se comportent tous de la même manière dans des circonstances identiques, ni qu'un même individu ait, deux fois, exactement la même réaction à deux situations identiques successives. Par exemple, dans la communauté kabyle traditionnelle, on peut vérifier statistiquement que les mariages avec la cousine parallèle qui, selon la représentation proclamée, devraient être la règle sont, en fait, exceptionnels. Les mariages effectifs semblent issus de variations infinies sur le modèle d'excellence institué. Ces variations ne sont pas, bien sûr, totalement arbitraires et sont, pour une part, explicables à partir de certains principes normatifs généraux, le plus souvent implicites, qui organisent toute la vision du monde de cette communauté (opposition du dedans et du dehors, du chaud et du froid, du masculin et du féminin, etc.), et, éventuellement, de déterminations dispositionnelles plus spécifiques, propres à tel ou tel individu, selon son histoire ou son origine. Néanmoins, pas plus la règle traditionnelle elle-même que les déterminations dispositionnelles, éventuellement divergentes, que les agents doivent à leur position particulière dans le groupe, ou ont héritées de la fréquentation d'autres communautés, ne sont ce que Max Weber appelle des « déterminations en dernière instance », c'est-à-dire ne suffisent à déterminer, de façon univoque, une et une seule ligne de

conduite possible, à l'exclusion de toutes les autres. Il intervient, nécessairement, dans la mise en pratique de la règle, un facteur purement aléatoire, irréductible aux déterminations tant structurelles qu'individuelles. Celui qui possède une disposition ne suit donc pas, en lui obéissant, un processus mécanique, dont il se contenterait de parcourir les étapes, sans y intervenir spontanément. Cela ne signifie pas, comme on l'a souligné, que l'agent exerce, dans la pratique, une forme quelconque de choix volontaire et, encore moins, de décision rationnelle, ce qui nous ramènerait à l'intellectualisme. Tout ce qu'on peut dire, c'est que, quel que soit le travail de détermination accompli par l'agent, il arrive un moment où il faut faire un « pas » pratique qui ne dépend d'aucune détermination préalable et qui met donc en cause le caractère mécanique du processus tout entier. Selon Wittgenstein, qui, de toute évidence, se méfie de la mythologie qui risque de se glisser derrière l'image de ce pas décisif, c'est à l'usage, plutôt qu'à l'agent, que revient le rôle de détermination dernière. En effet : « Il y a bien un moment où il faut passer de l'explication à la simple description » (1969a : §189). Mais, arrivé à ce point, ce n'est pas en nous qu'il faut regarder ; ce qu'il faut décrire, c'est la pratique elle-même : « Nos règles laissent des échappatoires ouvertes et la pratique doit parler pour elle-même » (*idem* : §139).

Troisième obstacle à la réduction mécaniste des dispositions : mises à part ces « habitudes invétérées » de la nature que sont, selon Peirce, les dispositions physiques, une des caractéristiques fondamentales des dispositions acquises est, on l'a vu, d'être toujours ouvertes au changement. Au contraire, un pur mécanisme, en tant que processus calculable, n'est pas susceptible d'évoluer dans le temps, c'est-à-dire de changer d'algorithme, sans intervention extérieure. « La distinction fondamentale » contre laquelle s'est constitué le dispositionnalisme est, précisé-

ment, non pas celle qui sépare l'interne de l'externe, ni même, selon Peirce, l'esprit de la matière, mais celle qui oppose irréductiblement « la stricte obéissance mécanique à des habitudes qui se sont figées et la capacité de changer d'habitudes » (Tiercelin 1993 : 340). Le mécanisme n'a de pertinence que là où les habitudes se figent, c'est-à-dire là où se perd, à force de répétition, la capacité fondamentale d'acquérir de nouvelles habitudes et de transformer celles que l'on a.

Enfin, dernier obstacle, la capacité de contrôle à la fois indéfiniment itérable et acritique qui caractérise les dispositions est inconcevable dans le cadre d'un mécanisme strict (voir le chapitre 5). En effet, le contrôle mécanique est nécessairement limité et déclaré. Il ne peut reproduire la capacité d'autorégulation, toujours présente, comme en puissance, dans le comportement dispositionnel, parce qu'il doit nécessairement être prévu, programmé, calculé à l'avance (cf. Tiercelin 1993 : 236-237).

La réduction sociologiste

Les objections auxquelles s'expose le dispositionnalisme ne procèdent pas nécessairement de prémisses fondationnalistes. Ainsi, selon la conception des phénomènes sociaux dont se réclament les fondateurs des sciences humaines (cf. Martin Hollis 1994), le niveau de la description psychologique et, plus généralement, individuelle n'est pas pertinent pour la compréhension de comportements. En effet, un univers social est une structure complexe dont les propriétés ne sont pas déterminées par celles des individus qui y participent, mais qui, au contraire, à la manière d'un organisme vivant, impose à ces derniers leurs fonctions et, par là même, leurs significations. L'agent n'a aucune propriété intrinsèque ; il hérite toutes ses caractéristiques des univers sociaux qu'ils fréquentent.

téristiques des univers sociaux qu'ils fréquentent. Il n'est, comme le veut le marxisme « anti-humaniste » d'Althusser, que le « porteur » (*träger*) de la structure sociale dans laquelle il est engagé.

Ne peut-on considérer que, en tant que propriétés individuelles, les dispositions des agents tombent sous le coup de cette critique fondamentale, aussi bien que leurs états de conscience ? Pourquoi réintroduire, sous forme de dispositions, des propriétés individuelles dont on a eu tant de mal à se débarrasser, sur le plan psychologique ?

Une manière non fondationnaliste de faire l'économie des concepts dispositionnels pourrait donc consister à ramener ces concepts aux effets produits sur les individus par des déterminations sociales indépendantes d'eux. Comme toutes les propriétés individuelles, les dispositions ne seraient que des manifestations épiphénoménales des propriétés des structures collectives à l'intérieur desquelles ils agissent. Les attribuer en propre à ces individus serait céder à une illusion substantialiste, comparable à celle d'un physicien qui considérerait les propriétés d'une particule soumise à l'action d'un champ comme des caractéristiques intrinsèques de celle-ci, qu'elle posséderait aussi bien à l'intérieur d'un autre champ ou même en dehors de tout champ.

Néanmoins, nous avons montré, au chapitre 5, que cette conclusion est démentie par le fait de l'inertie dispositionnelle. La loi sociale a, dans l'individu qui lui est soumis, une existence relativement autonome par rapport aux conditions structurelles dans lesquelles il vit. Seul un dispositionnalisme fort est compatible avec cette persistance des déterminations constituées.

Faut-il conclure de l'échec des tentatives de réduction des concepts dispositionnels qu'il est inévitable de recourir

à ces derniers pour comprendre la pratique ? Dans une perspective wittgensteinienne, on peut se demander si, paradoxalement, le dispositionnalisme ne partage pas avec les théories qu'il combat un présupposé fondamental, à savoir l'idée qu'il est possible d'expliquer les comportements, c'est-à-dire de leur assigner des causes. Une dernière forme d'antidispositionnalisme consisterait donc à faire l'économie des dispositions, en niant la pertinence du problème qu'elles sont censées résoudre : la pratique ne s'explique pas ; on ne peut que la décrire.

Pourquoi ne pas s'en tenir à une description de l'usage ?

Pour Wittgenstein, on l'a vu, aucune règle ne suffit à déterminer, de manière univoque, le comportement qu'elle régit. Mais doit-on, pour autant, admettre qu'intervienne, entre la règle et son application, un acte d'interprétation ultime, absolument créateur et spontané ? Wittgenstein nie à la fois que l'interprétation de la règle repose sur l'observation d'une règle d'interprétation, qui constituerait une raison dernière d'agir, et qu'elle implique, à un moment quelconque, une décision purement spontanée de l'agent. Mais il exclut également, au nom de l'« autonomie de la grammaire », que l'on puisse attribuer à telle ou telle application particulière de la règle telles ou telles raisons d'être objectives. La mise en pratique de la règle se fait sans raisons : ni individuelles, ni contextuelles, ni subjectives, ni objectives. Tout ce qu'on peut dire c'est que, habituellement, dans un certain jeu de langage que l'on peut décrire, on applique la règle ainsi, ou encore que c'est l'usage de l'appliquer de cette manière. Il ne faut supposer ni que l'agent choisit, par un acte de pure volonté, telle ou telle façon particulière de se conformer à la règle, ni qu'il y est

conduit par des raisons supplémentaires ; l'explication doit s'arrêter là, à la simple description de son « usage » : « Nous n'avons pas besoin d'avoir de raison pour suivre la règle comme nous le faisons. » En effet, dans l'ordre des raisons, seul pertinent quand il s'agit d'actions humaines, il n'est pas interdit de s'arrêter : « La chaîne des raisons a une fin » (Wittgenstein 1958 ; 1965 : 143). Il faut savoir résister à la tentation, qui nous est naturelle, de transférer le principe « toute chose a une cause » des causes aux raisons (Bouveresse 1976 : 487). La pratique repose donc, en dernier ressort, sur un certain usage et cet usage est sans raison. Ce qui ne signifie pas, semble-t-il, qu'il soit totalement aléatoire et chaotique, mais simplement que les régularités mêmes qu'il manifeste éventuellement ne peuvent être expliquées par référence à un principe rationnel plus primitif.

Il semble pourtant qu'une analyse anthropologique puisse trouver des raisons aux régularités de l'usage ou, plus exactement, des usages, dont dépendent les manières systématiquement différentes dont des agents différents appliquent les règles qu'ils suivent. L'histoire du rugby, par exemple, montre que la pratique de ce sport a énormément changé : enseigné, en tant que sport d'élite, dans les grandes universités anglaises à la fin du XIX^e siècle, afin d'inculquer aux jeunes aristocrates le *fair play* et le *fighting spirit*, il devient, peu à peu, une fois transporté dans le Sud-Ouest de la France, un sport populaire, fondé sur les qualités « naturelles » du corps, la rapidité, la force, l'endurance au contact et le dévouement des individus au groupe⁷. On voit donc bien, avec cet exemple, qu'un même jeu, qui est pourtant une activité fortement codifiée, peut donner

7. Ce qui, en gros, se traduit, du point de vue de la technique, par le sacrifice relatif du jeu des trois-quarts, mobile, vif et « intelligent », au jeu des avants, lourd, puissant et collectif.

lieu à des pratiques très diverses et que la diversité de ces pratiques peut être imputée à celle d'usages ou de « visions du monde » différents. Mais ce n'est pas tout : l'histoire sociale permet, en outre, de rendre compte, dans une certaine mesure, des formes spécifiques que des usages différents confèrent à une même activité, définie par ses règles, ce qui, semble-t-il, remet en cause le statut de pure description que Wittgenstein attribue à la connaissance que nous pouvons avoir de l'usage. Ainsi, les deux « versions » précédentes de la pratique du rugby, d'une part, correspondent à des caractéristiques systématiques des visions du monde et, plus particulièrement, du loisir propres, respectivement, aux milieux aristocratiques et populaires, et, d'autre part, sont, en partie, explicables par les propriétés spécifiques des positions sociales de ces mêmes agents. L'investissement total du corps et de l'esprit dans le jeu, la recherche du contact physique, le sacrifice de l'individu au groupe, une pratique régulière, mais limitée, le plus souvent, à la période précédant l'entrée dans la vie active et le mariage, tout cela, d'une part, est commun à toutes les pratiques sportives et même à tous les loisirs des membres de la classe populaire et, d'autre part, reflète la relation au monde que leur impose leur position sociale, relation d'urgence, d'immédiateté et de nécessité, qui interdit ou décourage tout loisir (au sens de la *scholè* platonicienne) et toute contemplation désintéressée. À l'inverse, la manière aristocratique de se divertir est toujours, d'une part, quel que soit le domaine où elle s'exerce, ludique, détachée, sinon parodique (on singe, pour faire rire, ceux qui se prennent trop au jeu), de préférence individuelle, voire singulière ou singularisée (même dans les sports collectifs, chacun se cherche un style propre), intermittente, mais durable, sa finalité principale, en dehors du simple amusement, étant l'entretien et la conservation de l'apparence du corps ; d'autre part, cette manière de faire du sport et de se divertir

s'explique, également, en grande partie, par un rapport au monde distancié, contemplatif et désintéressé ou désinvesti, rendu possible par des conditions sociales préservées de toute urgence et de toute nécessité (cf. Bourdieu 1979 : 230-245). Bref, la manière dont un agent ou, plus précisément, un certain type d'agent applique une instruction donnée obéit à certaines régularités (statistiques) qui sont elles-mêmes, pour une grande part, fonction du milieu d'origine et de la trajectoire sociale de cet agent. Autrement dit, la mise en pratique de la règle qui vient combler l'hiatus séparant inévitablement la règle de ses applications n'est jamais entièrement aléatoire ; différents agents appliqueront la règle de manières différentes, mais régulières, et surtout en partie explicables, parce qu'elles dépendent fortement des conditionnements sociaux qu'ils ont subis et que, pour ainsi dire, ils transportent partout avec eux.

Cela ne signifie pas, encore une fois, que chaque comportement particulier de chaque individu particulier soit déterminé par ses dispositions jusque dans ses moindres détails. Les déterminations auxquelles l'agent obéit ne délimitent jamais son comportement, au point de déterminer, de manière univoque, l'action singulière qu'il va accomplir à tel instant. Sans doute l'action qu'exercent les déterminations dispositionnelles implicites auxquelles sont soumis les agents, « complète »-t-elle l'œuvre de ces déterminations explicites que sont les règles, mais sans jamais éliminer une part d'indétermination irréductible. Autrement dit, au-delà des règles explicites, l'explication peut renvoyer à certains principes dispositionnels de mise en œuvre des règles ; mais ces principes implicites ne renvoient pas, à leur tour, à d'autres principes plus complets.

Il semble que, pour résumer la relation de la position que l'on essaie ici de défendre à celle de Wittgenstein, il faille distinguer plusieurs niveaux d'hypothèses quant à la nature du processus qui conduit de la règle à son application :

(i) L'application individuelle des règles est le fruit d'un apprentissage dispositionnel ou « dressage ».

(ii) Cet apprentissage dispositionnel consiste en l'assimilation par l'individu d'un certain « usage », ce dernier manifestant lui-même l'existence d'une « vision du monde » commune, c'est-à-dire d'une manière privilégiée de mettre en pratique les règles, partagée majoritairement par les membres d'un univers pratique donné.

(iii) À un même système de règles explicites peuvent correspondre plusieurs usages différents, c'est-à-dire plusieurs manières de mettre en œuvre ces règles, d'où dérivent, par un apprentissage dispositionnel lui-même générateur de variations, plusieurs modes singuliers d'application de ces mêmes règles.

(iv) Ces usages ne sont pas sans raisons, c'est-à-dire que les différentes manières d'appliquer les règles ont des raisons d'être ce qu'elles sont, et ne sont pas de pures conventions.

(v) En particulier, chaque usage est fortement dépendant de la position sociale de ceux qui y adhèrent. Déterminer cette dernière et ses propriétés, c'est donc expliquer (partiellement) l'usage particulier qu'elle produit. Nous verrons, plus loin, que la position sociale se définit relationnellement comme le système de positions différentielles et homologues entre elles occupées par un individu à l'intérieur de l'ensemble de toutes les sphères pratiques ou d'un sous-ensemble de cet ensemble. On peut donc reformuler l'hypothèse (iv) de la manière suivante : l'ensemble des univers pratiques auxquels participe l'agent et celui des positions qu'il y occupe forment des systèmes cohérents (en eux-mêmes et entre eux), de sorte que, en s'y référant, on explique réellement (en partie) la conduite que peut avoir un agent à l'intérieur d'une sphère pratique particulière. En d'autres termes, l'usage commun qui guide les agents dans la mise en œuvre des règles instituées est

quelque chose que l'on peut non seulement décrire, mais comprendre, non pas qu'il soit, en lui-même, nécessaire, mais parce qu'il a une nécessité relationnelle à l'intérieur du système de tous les usages auxquels participe ce dernier.

Nous ne développerons pas ici ces deux dernières hypothèses (voir le chapitre 7). Nous notons simplement que Wittgenstein, semble-t-il, ne les accepte pas, alors qu'il admet les deux premières et, peut-être, la troisième : notre manière d'appliquer les règles est fondée sur un « dressage » : « Le fondement de toute explication est le dressage » (Wittgenstein 1967 ; 1971 : 149). Mais, selon Jacques Bouveresse, affirmer que toute explication renvoie à un dressage équivaut à « dire qu'il n'y a pas l'ombre d'une explication au sens philosophique du terme » (1971 : 237). Renvoyer à un dressage, c'est simplement reconnaître l'appartenance de l'agent à une certaine forme de vie ; or, une forme de vie ne peut être que décrite et non expliquée : une forme de vie est un fait, rien de plus ; une forme de vie n'a pas de raison d'être. Il se trouve simplement que (à l'intérieur d'une communauté donnée) nous appliquons tous la règle de cette manière, mais nous sommes incapables de dire pourquoi, ni même d'imaginer seulement ce que pourrait être une manière différente d'appliquer la règle. La thèse wittgensteinienne de l'« autonomie de la grammaire » consiste à nier que les normes d'un jeu de langage soient le reflet d'une nécessité extérieure quelconque, en particulier d'une nécessité sociale objective : un jeu de langage ne peut être que décrit, parce qu'il n'est le produit d'aucune nécessité indépendante et parce qu'il pourrait donc très bien être absolument différent de ce qu'il est actuellement. En particulier, l'usage linguistique ne dépend pas de contraintes non linguistiques plus fondamentales que celles qui régissent, de manière immanente, la pratique du langage : « La thèse de l'autonomie de la grammaire signifie précisément que les règles ou, si l'on préfère, les *habitus* linguistiques

qui correspondent à la maîtrise d'un langage, n'enregistrent pas une nécessité préexistante, mais sont eux-mêmes à l'origine de la nécessité, tout au moins de toute nécessité de l'espèce que Wittgenstein appelle "logique" ou "grammaticale" » (Bouveresse 1995).

À cela, on peut objecter, du point de vue des sciences humaines, que l'hypothèse d'une autonomie de la grammaire ne vaut, semble-t-il, que pour une classe très spécifique de sphères d'activités, à savoir les jeux, au sens propre du terme, mais beaucoup moins pour celles qui relèvent de la vie « sérieuse ». Celles-ci, en effet, sont toutes plus ou moins interdépendantes, ne serait-ce que parce que les agents passent souvent de l'une à l'autre, important dans les unes les principes d'action propres aux autres, sous forme de dispositions divergentes. Ces transferts de dispositions relativement invariantes constituent un des facteurs qui concourent à constituer en système les différentes sphères d'activité, les rendant ainsi relativement dépendantes les unes des autres. En effet, les sphères pratiques se trouvent ainsi mises en concurrence entre elles et engagées dans une structure hiérarchique approximative, de sorte que le sens qu'a un comportement donné à l'intérieur de l'une d'entre elles n'est pleinement défini qu'en relation au sens qu'il a dans chacune des autres. Ainsi, le rugby, on l'a vu, est, aujourd'hui, parmi tous les autres sports, un sport doublement dominé, socialement (il est pratiqué essentiellement par les classes populaires) et régionalement (il est surtout pratiqué dans le Sud-Ouest et beaucoup moins dans les grands centres urbains et industriels)⁸. À l'opposé, le golf est un sport presque exclusivement réservé à des citoyens appartenant aux classes supérieures. Cette opposition n'est pas purement extrinsèque ; elle est constitutive de l'« esprit » de chacun de ces sports

8. Ces deux modes de domination sont, bien entendu, corrélés.

(même si elle n'en est pas le seul principe), c'est-à-dire des systèmes de référence implicites, qu'on mobilise, tacitement, pour mettre en pratique leurs règles respectives. Ainsi, la comparaison des sphères pratiques avec de purs jeux a ses limites : un jeu de langage n'a pas toutes les propriétés d'un jeu, au sens propre, dans la mesure où, précisément, sa grammaire n'est pas parfaitement autonome. De manière générale, le modèle du jeu ne permet pas de saisir une propriété essentielle d'un jeu de langage, à savoir, simplement, son caractère « sérieux ». Plus précisément, les différences qui séparent jeu et jeu de langage semblent être, entre autres, les suivantes :

(1) Les joueurs des jeux de langage y jouent des enjeux vitaux, ou, du moins, des enjeux qui n'ont pas une valeur uniquement à l'intérieur de ces jeux. Un pur jeu, au contraire, n'a d'enjeux qu'internes, c'est-à-dire dont la valeur n'a d'existence que dans le jeu. Par exemple, le seul enjeu du jeu d'échecs est de gagner une partie ou, éventuellement, un titre (dans un tournoi), qui n'est pas, si l'on peut dire, négociable, en dehors du jeu (à la différence, par exemple, d'un titre scolaire). On objectera, néanmoins, qu'il y a beaucoup de jeux qui ont des enjeux réels, par exemple, la roulette ou le tiercé. C'est sans doute la raison pour laquelle Ramsey s'y réfère pour fonder sa théorie pragmatiste de l'action. Il est effectivement plus juste de comparer nos pratiques quotidiennes à des jeux d'argent qu'à de purs jeux désintéressés. Ainsi, Ramsey définit le présupposé fondamental de sa méthode de la manière suivante : « [Ma méthode] est fondamentalement basée sur le pari, mais cela ne semblera pas déraisonnable, quand on verra que, tout au long de nos vies, en un sens, nous prenons des paris. Chaque fois que nous allons à la gare, nous parions que le train arrivera effectivement, et si nous n'avions pas un degré de croyance suffisant dans ce fait, nous refuserions le pari et nous resterions à la maison »

(1990 : 79). Mais nous verrons que, par d'autres côtés, les jeux d'argent eux-mêmes ne sont pas des modèles parfaits (cf. le chapitre 7).

(2) Les « joueurs » d'un jeu de langage n'y entrent pas et n'en sortent pas librement. En particulier, tout le monde n'a pas accès à toutes les sphères pratiques. Ainsi, Wittgenstein reconnaît que, le plus souvent, on ne choisit pas les dressages que l'on subit. On ne choisit pas d'entrer dans un jeu de langage, comme on choisit d'entrer dans un jeu ordinaire ; on est, d'emblée, engagé dans le jeu ; il n'y a pas de point de vue extérieur sur le jeu de langage, parce que celui-ci s'impose à nous sur le mode de l'immédiateté. C'est pourquoi le jeu de langage est, pour celui qui y est engagé, pleinement nécessaire. Cela d'autant plus qu'on n'est jamais entièrement libre, inversement, de quitter un jeu de langage auquel on participe, parce que, entre autres, on s'y est investi (pas nécessairement sur le mode du calcul économique conscient), et qu'il est absurde, d'un point de vue pratique (c'est-à-dire pas nécessairement logique), de ne pas profiter de cet investissement. De même, tous les « joueurs » potentiels n'ont pas accès à tous les jeux de langage, c'est-à-dire le droit d'entrée dans ces derniers. Par exemple, il est très improbable qu'un paysan de cinquante ans regarde régulièrement le ciné-club à la télévision, ou qu'un paysan célibataire de trente ans danse au bal du samedi soir que fréquentent les lycéens et étudiants des villes voisines.

(3) Les différents « postes » de jeu qu'offre un jeu de langage, premièrement, ne procurent pas tous les mêmes profits réels (il est plus intéressant d'être le patron d'une usine qu'un de ses ouvriers qualifiés), deuxièmement, ils sont, de ce fait, l'objet d'une concurrence entre les « joueurs », et, troisièmement, ils ne sont pas accessibles à tous les joueurs qui ont accès à ce jeu (quand on joue à chat, n'importe qui peut être le « chat », alors que n'im-

porte qui ne peut pas, par exemple, assumer, sans y être habilité, la fonction de juge, dans un tribunal).

(4) Il y a une hiérarchie, historiquement constituée et locale, des jeux de langage : « jouer » à tel jeu de langage procure plus de profit, toutes choses égales par ailleurs, que de jouer à tel autre.

(5) Même lorsqu'un jeu procure un profit non spécifique, sinon universel (au sens où la monnaie est, selon Marx, un équivalent universel), on ne peut obtenir ce profit qu'en observant les règles du jeu, c'est-à-dire en recourant à des moyens spécifiques au jeu, ce qui est moins vrai d'une sphère pratique « sérieuse », où, certes, tous les coups ne sont pas permis, mais où les intérêts en jeu sont tels qu'on « contourne » souvent la règle pour gagner. Cette propriété différentielle ne repose que sur une différence de degré et elle est donc plus faible que les autres. Une des caractéristiques essentielles des sphères pratiques est, en effet, d'imposer à tout comportement leurs propres critères de légitimité et même d'intelligibilité⁹. Cela dit, précisément, leur autonomie n'est que relative, alors que celle d'un jeu pur est totale : jouer aux échecs, par exemple, en avançant les pions de deux cases à chaque coup, ce n'est plus jouer aux échecs, ou, comme on dit, « ça n'est pas du jeu ».

Nous avons essayé de montrer, dans ce chapitre, que les concepts dispositionnels nécessaires pour l'analyse aussi bien de nos pratiques linguistiques que des résultats de nos recherches scientifiques n'ont pas d'équivalents ou de substituts possibles à l'intérieur de notre équipement conceptuel. Ayant ainsi conforté, autant que possible, l'hypothèse

9. De ce point de vue, les jeux peuvent être considérés, pour ainsi dire, comme des modèles idéaux ou épurés des pratiques sérieuses, comme le suggère E. Goffman (1961).

dispositionnaliste, nous allons, dans les deux chapitres suivants, tenter de l'étendre, afin d'ébaucher le programme d'une théorie dispositionnaliste généralisée du comportement. Dans cette perspective, la principale extension nécessaire concerne le domaine des croyances, particulièrement exposé à une interprétation intellectualiste et dualiste. Nous tenterons de montrer, dans un second temps, qu'il est, en outre, nécessaire, pour rendre compte de la cohérence des dispositions (croyances comprises) d'un individu ou d'une classe d'individus d'un même type, de faire l'hypothèse qu'il existe ce qu'on appellera, faute de mieux, des « dispositions génériques », qui s'actualisent par l'intermédiaire, ou, si l'on peut dire, sous les espèces, des dispositions de premier niveau qu'elles regroupent.

CHAPITRE 7

Les extensions du dispositionnalisme (1) : les dispositions-croyances

L'usage que l'on fait du mot « croyance » en philosophie – du moins dans la tradition anglo-saxonne – semble s'être détaché de l'usage ordinaire de ce substantif, en identifiant son extension à celle des constructions verbales en « je crois que ». Ainsi, dans la littérature philosophique contemporaine, on passe constamment d'énoncés de la forme : « X croit que p » à d'autres énoncés, présentés comme équivalents, du type : « X a la croyance que p ». Or, dans l'usage ordinaire, ce genre de paraphrase nominale est, dans beaucoup de cas, difficile, sinon impossible. Ainsi, on dira : « Jean croit qu'il y a de la bière dans le frigo », et non : « Jean a la croyance qu'il y a de la bière dans le frigo », ou : « La croyance de Jean qu'il y a de la bière dans le frigo. » Mais ce n'est pas toujours le cas. On peut, par exemple, dire aussi bien : « Les Anciens croyaient que la Terre était plate », que : « La croyance des Anciens que la Terre était plate. » On néglige ainsi trop souvent le fait que le substantif *croyance* et le verbe *croire que* ont des emplois différents. De sorte que, en citant comme exemples typiques de croyances des énoncés du type « X croit que p », on s'écarte arbitrairement de l'usage du substantif ou, du moins, on risque d'en négliger, par principe, une partie essentielle, et même, oubliant ce biais initial, d'étendre subrepticement, dans le cadre d'une analyse du concept de croyance en géné-

ral, les propriétés de ce sous-ensemble d'emplois à tous les emplois de *croire que*, y compris à ceux qui ne sont pas paraphrasables par la construction *avoir la croyance que*. Le modèle de la croyance ainsi produit a, en gros, les caractéristiques suivantes : une croyance est une forme atténuée de savoir que nous sommes, le plus souvent, capables d'exprimer ou, du moins, dont nous avons conscience, qui porte sur des événements contingents et singuliers et qui, surtout, n'a pas, pour nous, une importance pratique ou culturelle fondamentale, de sorte que nous pouvons la réviser, sinon la rejeter librement, sans causer de bouleversements importants dans notre manière de vivre et de penser. Ainsi, la remise en cause de ma « croyance » qu'il y a de la bière dans le frigo ne modifie pas de manière profonde, c'est-à-dire générale et durable, la façon dont je pense et agis. Cette conception réductrice de la croyance néglige, ce faisant, tout un ensemble de croyances plus fondamentales, liées à la culture et à la vie sociale, qui sont souvent implicites, collectivement acquises et renforcées et, surtout, pragmatiquement fondatrices. L'analyse des croyances doit donc se libérer de ce modèle partiel qui identifie la croyance à une forme affaiblie et anecdotique de savoir, et cette libération passe, avant tout, par une remise en cause des exemples d'école, précédemment cités, qui, parce qu'ils sont souvent transmis comme allant de soi et sans être soumis à un examen critique préalable, véhiculent, sans même qu'on s'en aperçoive, des préjugés sur l'essence de ce qu'ils sont censés illustrer. Le seul fait de poser comme un cas paradigmatique et évident de croyance la représentation décrite par l'énoncé « X croit qu'il y a de la bière dans le frigo » fausse, dès le départ, l'analyse de la croyance.

Nous ferons l'hypothèse que, au principe de ce glissement sémantique apparemment arbitraire, il y a, dissimulée, une perversion fondamentale de l'épistémologie des sciences humaines : l'intellectualisme.

Les croyances ne sont pas de pures représentations

Projetant sur la pratique les catégories de la connaissance théorique, l'intellectualisme assimile la croyance à une hypothèse critique bien fondée, analogue aux théories que formule le savant. Cette assimilation le conduit à occulter complètement la dimension pragmatique de la croyance. Celle-ci n'a, pour lui, aucun lien nécessaire avec la pratique. Une pure hypothèse, en effet, n'a rien de dynamique ou de propensionnel : on peut, éventuellement, l'appliquer, la mettre en pratique, mais elle ne pousse pas, d'elle-même, à agir. L'intellectualisme conçoit ainsi des « croyances » qui se réduisent à une pure intention, sans force de détermination. Ces « croyances » obéissent à des valeurs qui sont typiquement celles de la science et qui dérivent toutes d'une même exigence de contrôle critique : elles doivent, premièrement, être conscientes, parce qu'on ne peut contrôler ce dont on n'est pas conscient ; deuxièmement, la conscience que nous en avons doit s'étendre à toutes leurs conditions et conséquences logiques éventuelles, afin que l'on puisse, d'une part, régler l'adhésion psychologique que nous leur portons, sur leur degré de confirmation inductive, et vérifier, d'autre part, qu'elles n'introduisent pas de contradiction à l'intérieur du système de toutes les autres croyances que nous avons déjà. Bref, la « croyance » intellectualiste est essentiellement critique, c'est-à-dire consciente de ses limites et ajustée à celles-ci, et, par conséquent, toujours susceptible, dans l'idéal, d'être remise en cause, pour peu que l'on rencontre de nouveaux éléments empiriques ou théoriques qui lui soient défavorables. La théorie bayésienne des probabilités conditionnelles fournit un modèle formel de ce que serait une croyance-hypothèse de ce type. Le théorème de Bayes montre, en effet, la manière dont un individu parfaitement rationnel et surtout parfaitement

conscient devrait changer ses croyances en fonction des variations des conditions dans lesquelles il doit agir et de manière à préserver la cohérence du système de toutes ses autres croyances.

Il semble, pourtant, que les relations qu'une croyance et une hypothèse ont, d'une part, à l'expérience et, d'autre part, aux autres croyances et aux autres hypothèses, respectivement, sont de nature essentiellement différentes. Ainsi, tout d'abord, le mode d'évaluation d'une croyance n'a rien d'une induction. Un aborigène qui croit que les remèdes que prescrit le sorcier du village sont efficaces citera, peut-être, si on l'interroge, le cas de telle ou telle autre personne que le même traitement a guérie, mais, comme le montre Mauss, ces exemples ne semblent pas avoir pour fonction d'établir et de justifier la croyance ; ils font partie intégrante de celle-ci : « [...] les meilleurs auteurs nous attestent que, jamais, pour aucun des rites pratiqués dans des états normaux, le sorcier n'a vu, ni cru voir, l'effet mécanique de ses actes » (1950 : 86). Par exemple, « il est impossible de s'imaginer que jamais le magicien ait été mis expérimentalement à même de croire qu'il tuait, en brûlant un reste de nourriture mêlé de cire ou de graisse, ou en transperçant une image » (*idem* : 87). En effet, les pratiques de justification des croyances ne constituent pas des procédures autonomes par rapport à ces dernières. Quelqu'un qui croit que la proposition *p* est vraie n'envisage jamais de soumettre *p* au verdict d'une procédure de vérification indépendante. Ce serait déjà ne plus croire que *p*. Ainsi, selon l'exemple de Wittgenstein, à quelqu'un qui demanderait comment je sais que la Terre existait déjà il y a cent cinquante ans, je ne répondrais pas en lui fournissant des preuves, comme le fait que je connais des gens très compétents qui soutiennent cette hypothèse : « Sais-tu que la Terre existait alors ? – Bien sûr, je le sais. Je le tiens de quelqu'un qui s'y connaît tout à

fait » (Wittgenstein 1969a : § 187). Donner des raisons, justifier ses croyances, c'est déjà ne plus croire : « Les raisons concernent celui qui va croire, pas celui qui croit déjà » (Peirce, 5. 375). La croyance précède toujours, pour ainsi dire, les expériences ou les arguments, qu'on invoque, éventuellement, pour la justifier : « Mais, tandis que toute science, même la plus traditionnelle, est encore conçue comme positive et expérimentale, la croyance à la magie est toujours *a priori*. La foi en la magie précède nécessairement l'expérience : on ne va pas trouver le magicien, parce qu'on croit en lui ; on n'exécute une recette que parce qu'on a confiance » (Mauss 1950 : 85)¹. La croyance fonde une vision du monde, plutôt qu'elle n'est fondée par son adéquation à une réalité indépendante, préalablement donnée. Mauss rejoint ici Wittgenstein : « Et ne pourrais-je pas aussi m'en tenir à ce que je crois, quel que soit ce dont je fais l'expérience ultérieurement ? » (Wittgenstein 1969a : § 173).

La pensée philosophique, plus précisément le fondationnalisme, répugne à reconnaître l'existence de telles représentations non fondées : « La difficulté est de nous rendre compte du manque de fondement de nos croyances » (Wittgenstein 1969a : § 166). En effet, le fondationnalisme exige, on l'a vu, qu'on puisse assigner à toute représentation un fondement ultime et nécessaire. Mais ce principe ne s'applique précisément pas à la pratique. Il y a des croyances qui n'ont pas de fondement et qui, pourtant, sont des principes premiers. Il faut que la chaîne des justifications s'arrête, mais elle ne s'arrête pas nécessairement à des fondements absolus. Et le fait qu'elle ne s'arrête pas à de tels fondements inconditionnels n'est pas nécessairement un signe de faiblesse ou d'irrationalité.

1. Nous préférons qualifier ce type de croyances de transcendantales, plutôt que d'*a priori*, dans la mesure où elles ne sont pas seulement non expérimentales, mais aussi constitutives de l'expérience.

Les croyances sont donc des fondements non fondés.

La preuve en est que les cas où la croyance est mise en échec ne remettent pas, ou du moins pas nécessairement, en cause cette dernière. Ils sont perçus, immédiatement, comme des exceptions confirmant la règle et non comme des échecs véritables qui en imposeraient la révision. Ainsi, quand, à Karpathos, contrairement à la « théorie » traditionnelle de la ressemblance familiale, tous les enfants d'une même famille ressemblent à un seul des parents, on dit que l'autre conjoint aimait trop ce dernier (cf. Vernier 1989). La *doxa* qui prévoit, en principe, que chaque aîné ressemble au parent du sexe différent du sien intègre et neutralise, de cette manière, ce qui, dans une logique hypothético-déductive, serait un contre-exemple, susceptible d'affaiblir, sinon de réfuter la théorie. La croyance n'est remise en cause qu'en dernier recours, en cas de crise profonde. Et, même dans ce cas, il semble que le rejet de la croyance ne soit pas comparable avec la falsification d'une hypothèse scientifique, dans la mesure où c'est moins l'accumulation de données contradictoires que l'effondrement du système de croyances dont la croyance en question est solidaire qui en est la source : « La magie a une telle autorité, qu'en principe l'expérience contraire n'ébranle pas la croyance. Elle est, en réalité, soustraite à tout contrôle. Même les faits défavorables tournent en sa faveur, car on pense toujours qu'ils sont l'effet d'une contre-magie, de fautes rituelles, et en général de ce que les conditions nécessaires des pratiques n'ont pas été réalisées » (Mauss 1950 : 86). Le propre de la croyance est donc, de manière générale, d'être insensible à tout argument indépendant : « Oui, je crois que tout être humain a deux parents humains ; mais les catholiques croient que Jésus n'a eu qu'une mère humaine. Et d'autres pourraient croire qu'il y a des êtres humains sans parents et n'accorder aucune foi à tout témoignage contraire » (Wittgenstein 1969a : §239). Cela semble

s'appliquer à certaines de nos croyances les plus familières : « Il est faux de dire que l'"hypothèse" : "ceci est un morceau de papier" serait confirmée ou infirmée par une expérience ultérieure » (*idem* : §60). Bref, la croyance est étrangère à la logique de la justification rationnelle *a posteriori* qui caractérise l'hypothèse scientifique.

On pourrait aller plus loin : non seulement la croyance ne reconnaît aucune preuve qui lui soit défavorable, mais c'est elle qui constitue, de manière relativement arbitraire, ce qui vaut comme preuve en sa faveur ou en sa défaveur. Ainsi, ce que montre Mauss dans le passage précédent, c'est qu'un fait n'a valeur de confirmation ou de réfutation vis-à-vis de la croyance que dans la mesure où celle-ci la lui accorde : si le rite échoue, ce n'est pas qu'il repose sur des croyances fausses, mais c'est parce qu'il a été mal accompli. En termes wittgensteiniens, les croyances relèvent de la « grammaire » de notre pratique, qui détermine « ce qui compte comme vérification valable d'un énoncé » (Wittgenstein 1969a : §82). Et, chez Mauss comme chez Wittgenstein, c'est parce que la croyance a cette fonction constitutive ou transcendantale, relativement à la pratique qu'elle institue, qu'elle est, nécessairement, soustraite au doute. Ainsi, la croyance fondamentale et, le plus souvent, inconsciente (voir ci-dessous) sur laquelle repose la magie des sorciers australiens, à savoir la croyance au « mana », est « une catégorie de la pensée collective », par laquelle « la vérité de la magie est mise hors de toute discussion », de sorte que « le doute même tourne en sa faveur », dans la mesure où « elle régit les représentations magiques », ou, mieux, dans la mesure où « elle rend possibles les idées magiques » (Mauss 1950 : 111)².

2. Il ne faut pas conclure de ce qui précède que toute croyance pratique est, nécessairement, une croyance totale, c'est-à-dire une croyance telle que le croyant n'envisage, en aucun cas, de la remettre en doute. Ce n'est pas parce que agir selon une croyance ne consiste pas à faire comme si elle était

C'est pourquoi il est absurde, pour Peirce comme pour Wittgenstein, de prétendre, comme le fait Descartes, soumettre nos croyances à une critique radicale. Descartes est, d'ailleurs, le premier à reconnaître la difficulté du doute. Pourtant, selon lui, je peux douter de mes croyances pourvu que je leur prête attention et que je vérifie le jugement qui leur a donné naissance. Les rapports respectifs des préjugés et des passions à la volonté paraissent être, de ce point de vue, symétriques : les passions n'échappent à la volonté que dans l'instant où une rencontre favorable les fait surgir ; mais, hors situation, on peut s'en libérer, en s'y préparant par un « exercice » moral ; à l'inverse, c'est précisément quand on n'y est pas confronté, c'est-à-dire quand on n'y fait pas attention, que les opinions échappent au contrôle de la volonté ; par contre, Descartes semble admettre que, dans l'instant où on en a immédiatement conscience, il est impossible d'empêcher la volonté de suspendre tout jugement à leur égard et même de les considérer librement comme fausses absolument. Bref, je n'exerce aucun contrôle sur mes croyances, tant que je n'y fais pas attention. En revanche, si je pense à ce que je crois, j'ai tout pouvoir sur mes croyances et je peux, en particulier, les mettre en doute. Les croyances ne résisteraient donc au doute qu'en tant qu'elles sont pré-jugées, c'est-à-dire dans la mesure où l'adhésion qu'on leur porte dépend d'un examen et d'une décision passés et non présents. La méthode requiert donc que nous réactualisions systématiquement chacune de nos croyances, afin d'en réexaminer les « titres de créance » et d'en tirer un nouveau jugement, éventuellement identique au premier.

vraie – comme un enfant qui, jouant à Tarzan, fait comme s'il était Tarzan – que l'agent adhère, totalement, à toutes ses croyances. On verra que, en un sens, le comportement de quelqu'un peut révéler, chez lui, une croyance partielle, sans qu'on puisse dire que, au moment où celui-ci a agi selon cette croyance, il a dû faire comme si cette croyance était vraie.

Mais peut-on réellement rattacher chacune de nos croyances actuelles à un jugement antérieur ? Une croyance résiste à la volonté non seulement en ce que, comme on l'a dit, elle n'est pas à la portée du jugement actuel, mais aussi parce qu'elle n'a, semble-t-il, jamais véritablement fait l'objet d'un jugement. Non seulement, selon l'expression de Hume, « je me trouve », aujourd'hui, en train de croire, mais j'ai toujours trouvé ainsi mes croyances, comme si le moment où elles avaient été déposées en moi précédait toujours le moment où j'ai pu y prêter attention. Ainsi, selon Peirce, les croyances échappent au contrôle de la volonté, parce qu'elles sont essentiellement antéprédicatives et acritiques, c'est-à-dire éternellement pré-jugées, antérieures à tout jugement, à toute décision à laquelle la volonté aurait pris part et sur laquelle elle pourrait, par un retour d'attention, agir de nouveau. On ne choisit pas, on n'accepte pas une croyance, on la découvre, on la reconnaît en soi, toujours, pour ainsi dire, après coup : « ce qui arrive c'est que l'on en vient à reconnaître que l'on a eu la croyance-habitude aussi loin que l'on puisse s'en souvenir » (Peirce, 5. 523).

On peut aller plus loin : une croyance est, par essence, inaccessible au contrôle de la volonté, quel que soit l'effort d'attention qu'on fasse porter sur elle, et cela, à nouveau, parce que la croyance est constitutive de la vision du monde de celui qui l'a. Autrement dit, l'antériorité de la croyance par rapport à tout jugement explicite, accessible à la conscience de celui qui l'aurait porté, n'est pas seulement un état de fait ; elle est intrinsèquement liée à l'idée de croyance transcendantale. Ainsi, phénoménologiquement, on n'a pas de point de vue antérieur ou extérieur sur ses propres croyances ; on y est immergé, dans un rapport de proximité et d'immédiateté tel que non seulement on ne peut les mettre sérieusement en doute, mais encore qu'on ne peut même pas envisager d'en douter ou, mieux,

qu'on ne peut concevoir ce en quoi pourrait consister le fait d'en douter : « Si quelqu'un dit : "C'était une croyance chez moi, pendant tout ce temps-là, que...", "Ma vie entière j'ai nourri le désir de...", etc., alors il rend compte d'un état, d'une attitude. – Mais s'il dit : "Je crois qu'il vient" (ou simplement "Le voilà qui vient") ou "Je désire que tu viennes" (ou simplement "Viens, s'il te plaît!"), alors il agit et parle conformément à cet état, il n'en rend pas compte, il est plongé dedans » (Wittgenstein 1980b : §832). Il est impossible, Wittgenstein dirait grammaticalement impossible, de douter complètement des croyances que l'on a, même au moment où on les a ; comme il est impossible, inversement, de se forger, à volonté, des croyances que l'on n'a pas. En effet, le rôle que jouent nos croyances dans l'économie de nos systèmes de pensée et de comportement exclut qu'elles aient à se justifier et donc qu'on puisse seulement concevoir ce qui vaudrait comme une raison d'en douter : ce qui sert de fondement à toutes nos justifications ne peut être justifié³. C'est donc, à nouveau, semble-t-il, le caractère transcendantal des croyances qui explique leur résistance à la volonté, comme il justifiait leur résistance aux faits contraires.

Il est un réquisit, encore plus fondamental, du paradigme intellectualiste auquel échappe la croyance pratique : une croyance n'est souvent pas même une thèse, c'est-à-dire une représentation consciente. Certaines croyances très profondes, comme celles qui fondent le racisme ou le « machisme », ne sont souvent ni formulées, ni même

3. On note donc que l'indubitabilité n'est pas la propriété définitoire des croyances transcendantales. La spécificité des croyances transcendantales certaines tient non pas tant à leur certitude qu'à l'origine de cette certitude, ou plutôt à sa nécessité. Une croyance peut être totale, sans avoir le statut de croyance transcendantale, c'est-à-dire simplement en ayant, en sa faveur, une somme d'évidences estimée suffisante et n'étant pas remise en cause par ailleurs. Une croyance transcendantale totale non seulement est certaine, mais on ne peut pas concevoir qu'elle puisse ne pas l'être.

reconnues par ceux dont elles structurent pourtant le comportement quotidien, et elles sont même parfois explicitement rejetées par eux. C'est pourquoi, en particulier, il est très difficile, pour un anthropologue, de les découvrir simplement en interrogeant les individus qui les ont. Ces croyances sont si naturelles à l'esprit de ceux qui y adhèrent qu'ils n'ont pratiquement jamais besoin de les formuler. Il n'est pas nécessaire de rappeler à soi-même ou à autrui ce qui, pour l'un et l'autre, va de soi. Ainsi, les habitants de Karpathos se moquent de l'ethnologue quand il explicite des règles de transmission des noms et de ressemblances familiales, qui devraient, de leur point de vue, être évidentes pour lui (cf. Vernier 1989). Selon Peirce, les croyances restent le plus souvent inconscientes, parce qu'elles correspondent à un état d'inertie de l'esprit (5. 417). L'état de croyance est le lieu naturel de l'esprit. Nous demeurons dans l'état de croyance tant qu'aucune stimulation extérieure, ou, plus exactement, tant qu'aucune variation significative de nos conditions d'existence, ne nous oblige à en sortir. Or, la conscience ne perçoit que ce qui l'irrite et la dérange, ce qui la détourne de son cours habituel, ce qui contrarie son inertie naturelle. C'est pourquoi, alors que le doute « est toujours plus ou moins conscient », la croyance échappe, le plus souvent, à la conscience. La croyance, c'est l'apaisement de l'irritation, de la perturbation, que le doute cause dans la vie psychique et que la conscience ne peut pas ne pas percevoir : « La croyance est la plupart du temps plutôt endormie, d'autant plus parfaite qu'elle est plus endormie. Il est tout à fait possible pour quelqu'un d'être totalement inconscient d'une croyance très importante pour lui, et d'être pris tout à fait de surprise quand l'urgence s'en fait sentir, par la décision de son action » (Peirce 1967, MS 596 : 20-21).

En outre, l'explicitation des croyances les plus fondamentales non seulement peut ne pas être nécessaire, mais

elle peut même mettre en péril les modes de vie qui en dépendent. Expliciter, en effet, c'est soumettre à l'évaluation et donc à une contestation possible ce qui, laissé implicite, n'offrait pas de prise au doute. Cela dit, l'explicitation n'est pas toujours, absolument, exclue. Ainsi, premièrement, il existe des formes consacrées d'énonciation des normes pratiques et des personnes consacrées pour les prononcer. Deuxièmement, il y a même des formes semi-autorisées de dérision qui semblent avoir pour fonction, en quelque sorte, d'exorciser la critique. Ainsi, Mauss montre qu'il peut arriver que le sorcier se moque de la croyance qu'ont ses patients dans sa propre magie : « M. Howitt raconte, à propos des pierres de quartz que les sorciers murrings tirent de leur bouche, et dont l'esprit initiateur est censé leur farcir le corps, qu'un de ces sorciers disait : "Je sais à quoi m'en tenir, je sais où on les trouve" » (Mauss 1950). Mais la croyance, y compris celle de l'auteur de la critique, ne semble pas affectée par ces manifestations de « cynisme » : « Le magicien se dupe lui-même, comme l'acteur qui oublie qu'il joue son rôle. » La preuve en est qu'il va, lui-même, consulter ses collègues : « Il [le magicien] a toujours ce minimum de foi qui est la croyance à la magie des autres, dès qu'il devient assistant ou patient. » Ainsi, les restrictions précédentes doivent être conçues comme autant de preuves de la résistance des croyances à l'explicitation et du fait qu'il revient, plus particulièrement, à la communauté de gérer et de contrôler les formes légitimes de cette explicitation : il n'appartient pas à n'importe qui de dire et de critiquer les normes collectives tacites et on ne peut le faire n'importe comment : « Le magicien simule, parce qu'on lui demande de simuler, parce qu'on va le trouver, et qu'on lui impose d'agir : il n'est pas libre, il est forcé de jouer, soit un rôle traditionnel, soit un rôle qui satisfasse l'attente du public. [...] Le magicien ne peut pas être conçu comme un individu

agissant par intérêt, pour soi et par ses propres moyens, mais comme une sorte de fonctionnaire investi d'une autorité à laquelle il est engagé à croire lui-même. » Il semble donc y avoir, en dehors de ces modes d'expression consacrés ou défensifs (et donc exceptionnels), un tabou de l'explicitation des croyances qui fondent une vision du monde et une manière de vivre. On retrouve ainsi, au principe de la résistance des croyances à la conscience, ce même caractère transcendantal qui les rendait irréductibles à de pures hypothèses conceptuelles. Du seul fait qu'elle met, au sens propre, son objet en question, la simple explicitation porte en elle une exigence de justification. Or, on l'a vu, on ne peut justifier ce qui fonde toute espèce de justification.

Nous avons jusqu'ici raisonné de la manière suivante : parce qu'elles sont constitutives de notre vision du monde, certaines de nos croyances, premièrement, n'ont pas à être justifiées, comme le seraient des hypothèses scientifiques, et, deuxièmement, ne sont pas et même ne doivent pas être représentées, c'est-à-dire posées comme des thèses explicites. Elles sont, par essence, incontestables et antéprédicatives. Mais on peut se demander si cette argumentation vaut pour toutes les croyances. On a, en effet, considéré, essentiellement, des exemples de croyances transcendantes ou fondatrices. Or, les croyances que fondent ces dernières ne semblent partager ni leur antéprédicativité, ni leur incontestabilité. Elles paraissent dépendre, au contraire, de processus de justification qui ne sont pas de simples rationalisations *a posteriori*. Le problème est de savoir s'il faut, pour autant, renoncer aux distinctions fondamentales que nous avons établies entre les croyances, d'une part, et les hypothèses scientifiques, d'autre part. Nous tenterons de montrer qu'il est possible d'élargir l'analyse proposée à toutes les croyances, y compris aux plus superficielles, et d'établir une sorte de continuum

général et systématique des croyances, allant des transcendants aux pratiques les plus fondamentaux à des quasi-hypothèses pratiques.

Il faut admettre que toute croyance n'est pas l'objet d'une adhésion inconditionnelle, c'est-à-dire soustraite à l'exigence d'une justification. En effet, toutes les croyances n'ont pas le même rapport à l'explicitation et à la justification. Il semble qu'il y ait, de la croyance transcendantale à l'hypothèse scientifique idéale, toute une gradation de croyances et de représentations dont la grammaire repose, de plus en plus, sur des justifications *a posteriori*. Ainsi, autant la croyance implicite et acritique précède toutes les justifications qu'éventuellement elle se donne, autant les croyances qu'elle fonde sont confortées, dans une certaine mesure, par les arguments qu'on apporte en leur faveur et, inversement, peuvent être remises en cause ou affaiblies par de nouveaux éléments qui les contredisent. L'opposition précédente entre croyance et hypothèse ne vaut donc, semble-t-il, que pour nos présupposés les plus fondamentaux et non pour les croyances plus superficielles qu'ils servent à justifier. Ainsi, selon l'exemple de Wittgenstein, entre une pure hypothèse telle que :

(1) À telle distance de la Terre se trouve telle planète.
et des croyances quasi inébranlables, qui sont comme le centre de gravité de notre vision du monde, telles que :

(2) Ceci est ma main.

ou :

(3) La Terre existait déjà il y a cent cinquante ans.
il y a la place pour des croyances et des représentations hybrides, telles que :

(4) Shakespeare n'a jamais existé.

(1) est une hypothèse, en ce sens qu'on peut lui associer une procédure de vérification déterminée (ici un protocole

de mesure) et que le degré de confiance qu'on lui attribue est fonction de la réussite de cette procédure. À l'opposé, les propositions (2) et (3) décrivent, à l'intérieur du cadre conceptuel et pratique historiquement constitué qui est le mien, des croyances fondamentales, qui sont, comme on l'a dit, presque entièrement soustraites aux justifications et aux réfutations expérimentales. Je n'ai jamais sérieusement envisagé de soumettre ma conviction que j'ai deux mains au verdict de l'expérience. Je n'ai même pas la moindre idée de ce en quoi consisterait une vérification expérimentale de cette « hypothèse » ou, plus généralement, de ce qui compterait comme une justification même partielle de celle-ci. Mieux, il me semble que la plupart des justifications de mes hypothèses les mieux fondées ne survivraient pas à la remise en cause de ces croyances. Si, par exemple, je prends au sérieux l'« hypothèse » que la Terre date d'il y a cent cinquante ans, je dois reconsidérer non seulement toutes les argumentations historiques que j'ai pu soutenir jusqu'ici, mais aussi ma conception même de ce qui compte comme un argument historique. Entre ces deux extrêmes, il y a des croyances du type (4), qui ont une certaine sensibilité aux preuves de toutes sortes, mais sans que la nature de ces preuves et la manière de les prendre en considération, de les évaluer et de les combiner entre elles soient clairement et explicitement définies. Ainsi, autant il est quasiment impossible de penser en quoi consisterait le fait que la croyance que la Terre n'existe que depuis cent cinquante ans soit vraie, autant je peux concevoir des arguments ou des preuves empiriques qui démontreraient que Shakespeare n'a pas existé.

Cette répartition sur le continuum des croyances et des hypothèses n'est pas fixée de manière éternelle. Elle peut varier dans l'histoire ou d'une communauté à l'autre. Ainsi, selon Wittgenstein, si l'on peut croire, comme les

catholiques, que, contrairement à notre croyance usuelle que tout être humain a deux parents humains, il a existé un homme dont seule la mère était humaine, pourquoi ne pourrait-on croire qu'un être humain n'ait eu aucun parent humain et refuser la dignité de preuve à tout argument qui, aux yeux d'autres hommes, démentirait cette croyance ? Il suffirait, pour cela, qu'on ait appris à voir les choses de cette manière, comme ce roi imaginaire que son éducation aurait persuadé que le monde n'existait pas avant sa propre naissance : « Des hommes ont cru qu'ils pouvaient faire pleuvoir, pourquoi un roi n'aurait-il pu être élevé dans la croyance que le monde a commencé avec lui ? » (Wittgenstein 1969a : §72). Il y a donc, parmi nos croyances, à un moment donné de notre histoire, certains points fixes, totalement inaccessibles au doute, parce que constitutifs de toute justification, mais aussi des croyances qui, sans être des hypothèses critiques, entièrement soumises au contrôle de la conscience rationnelle, ne sont pas moins sensibles à certaines procédures de justification.

Faut-il en conclure que seules les croyances transcendantes sont irréductibles au modèle de la croyance-hypothèse intellectualiste ?

Nous allons montrer que, au contraire, la croyance, même quand elle n'est pas constitutive, est essentiellement différente d'une pure représentation. Ainsi, premièrement, même quand une croyance renvoie à un système de justifications explicites ou explicitables, la relation de justification qu'elle met en jeu n'est pas de la même nature que celle qu'implique une hypothèse scientifique. En effet, c'est une chose de dire que certaines de mes croyances ont des justifications, c'en est une autre d'affirmer, premièrement, que j'ai une représentation claire et distincte des arguments qui les justifient, et, deuxièmement, que l'adhé-

sion que je porte à ces croyances se règle exactement sur le degré d'évidence empirique et de nécessité systématique que ces mêmes arguments leur confèrent. L'incertitude que le « je crois que p » exprime quant à la vérité de p n'a rien à voir avec l'adhésion critique et mesurée qu'implique l'énonciation d'une hypothèse scientifique, du type « il y a une planète à telle distance de la terre ». Dire que l'idée d'une confirmation possible fait partie de la grammaire du concept de croyance partielle ou provisoire signifie simplement qu'il est envisageable de la justifier ou que l'idée de la défendre en invoquant des raisons a un sens relativement à ce type de croyance ; en revanche, cela ne préjuge en rien de la forme de la justification en question, ni même de son existence. L'essentiel est de l'envisager. Croyance et hypothèse reposent donc sur des normes de légitimation différentes.

Deuxièmement, contrairement à ce que pourrait suggérer la hiérarchie proposée ci-dessus, l'ensemble des croyances d'un individu ou d'un groupe n'est pas un pur agrégat de croyances plus ou moins fondamentales, mais forme un système dont le fondement est le sous-système constitué par les croyances transcendantes. On ne peut définir une croyance d'un individu sans impliquer dans cette définition d'autres croyances, sinon toutes ses croyances : « Mes convictions forment un système, une construction » (Wittgenstein 1969a : §102). En particulier, chaque croyance non transcendante ne peut être conçue qu'en relation à des chaînes de justifications dont chacune a pour terme un sous-système de croyances transcendantes donné : « Toute vérification de ce qu'on admet comme vrai, toute confirmation ou infirmation prennent déjà place à l'intérieur d'un système » (*idem* : §105). Précisons que, à l'opposé de certains modèles intellectualistes des « systèmes de croyances », ce qu'on entend ici par système n'est pas de l'ordre de la systématité logique, autrement

dit n'implique pas une stricte cohérence : les croyances d'un agent n'ont pas à être parfaitement cohérentes les unes avec les autres. Un même agent peut avoir, pour ainsi dire, aux extrémités de son système de croyances, des croyances quasi contradictoires, pourvu qu'elles ne soient jamais ou rarement mises en relation dans sa pratique, c'est-à-dire n'interviennent pas dans la régulation d'un même univers d'action, ou, du moins, n'y interviennent pas en même temps. Bref, en tant qu'elles sont toutes plus ou moins dépendantes d'un système de légitimation historiquement constitué, nos croyances ne peuvent être directement soumises au verdict d'une instance logique ou empirique indépendante. D'autre part, les systèmes de croyances pratiques peuvent recouvrir des sous-structures qui, prises deux à deux, se contredisent en partie. Ainsi, les Karpathiotes ont trois types de « théories » de la ressemblance qui se répartissent, en principe, la charge de justifier celle-ci sous différents rapports : la première, selon laquelle chaque aîné ressemble au parent du sexe différent du sien, rend compte de la ressemblance physique ; la deuxième, fondée sur la coutume de l'*anastassi* (parrainage), et la troisième, fondée sur le système d'héritage du nom, justifient les ressemblances psychologiques. Mais il peut arriver qu'une de ces « théories » échoue, de manière trop évidente, à rendre compte du type de ressemblance qu'elle est censée justifier. Dans ce cas, au lieu que cette théorie particulière (ou même l'ensemble du système de représentation de la ressemblance) soit remise en cause, on a recours soit à une autre théorie ayant le même champ d'application « naturel » que la première, soit à une autre théorie dont on étend exceptionnellement les compétences. Les trois « théories » utilisées n'ont donc pas des champs d'application rigoureusement délimités. Chacune d'elles s'applique, par défaut, à un certain aspect de la ressemblance mais peut toujours étendre sa portée législative au domaine de

prédilection d'une autre théorie, au cas où celle-ci échouerait de manière flagrante. Le jeu que les trois théories en question laissent ainsi, du fait de l'indétermination relative de la répartition de leurs compétences, est un bon exemple de ces « échappatoires ouvertes » que ménage toujours la pratique (Wittgenstein 1969a : §137). De manière générale, le propre des systèmes de croyances est d'avoir des substituts, c'est-à-dire de s'effacer, en cas de difficulté, devant un autre système mieux adapté. Autrement dit, dans l'ordre de la croyance, on dispose toujours d'un mode de justification de rechange ; on est libre de changer de système de référence, si un premier système d'une même famille ne donne pas une explication ou une justification satisfaisante d'une situation donnée.

Enfin, troisièmement, une croyance ne peut être une pure représentation, parce qu'elle est fondamentalement tournée vers l'action. Il n'est possible d'avoir, comme le veut l'intellectualiste, des croyances conditionnelles, parfaitement mesurées et réflexives, que si l'on se place, par rapport au monde et à soi-même, dans une relation purement contemplative et désengagée. Or cette attitude est l'antithèse de celle qu'on a dans la vie quotidienne et dans l'action. En effet, pour qu'une croyance devienne une raison d'agir, il faut qu'elle suscite un type d'adhésion radicalement différent de celui qu'un savant a vis-à-vis des hypothèses qu'il émet. La pratique ne consiste pas à soupeser mentalement des hypothèses, de manière à sélectionner la plus probable (c'est-à-dire à la fois la plus cohérente et la mieux confirmée), puis à agir comme si cette dernière était vraie, bien qu'on sache qu'il s'agit, le plus souvent, d'un pis-aller. L'« hypothèse » d'après laquelle on agit ne peut être l'objet, pendant qu'on agit, d'une telle distance critique. Une croyance pratique, même très superficielle, n'est pas la règle d'un jeu qu'on aurait inventé et à laquelle on ferait semblant de croire, pour que le jeu ait lieu. Bref,

si nous exerçons, dans la pratique, un contrôle sur nos croyances, ce n'est pas sur le mode d'un « comme si » explicite. Pour agir d'après une croyance, même partielle, il n'est pas nécessaire de « faire comme si », parce que la croyance est déjà tournée vers l'action. La croyance est, selon Peirce, une sorte de tension préparatoire de tous les muscles de l'agent vers l'action qui l'actualise. C'est pourquoi, contrairement à un mode d'emploi ou à la règle écrite d'un jeu ou encore à l'énoncé d'un protocole expérimental, une croyance n'est pas quelque chose que l'on met en pratique ou qu'on doit appliquer. Les liens de la croyance à l'action sont beaucoup plus serrés que ceux d'un pur projet intellectuel à son application. Une pure représentation n'a que des conséquences logiques ; elle n'a pas d'effets pratiques. Au contraire, une croyance est un état d'esprit causalement efficace (sans qu'il s'agisse nécessairement d'une causalité efficiente ou mécanique). Les croyances ne sont pas simplement des contenus mentaux ; elles poussent à agir en accord avec ces contenus.

En amputant ainsi les croyances de leur dimension dynamique, l'intellectualiste produit un artefact conceptuel, dépourvu d'efficacité causale, qu'il est, ensuite, obligé d'animer, de dynamiser artificiellement, en recourant à un mystérieux facteur subjectif de détermination : croire que p, ce serait, d'une part, viser ou se représenter p, par une intuition intellectuelle, et, d'autre part, adhérer, c'est-à-dire éprouver un certain degré d'attachement ou de confiance affective envers cette proposition. Le problème est que, en la concevant comme la somme de deux processus psychologiques indépendants, on perd, à nouveau, la spécificité de la croyance. On ne fait pas d'une pure représentation une croyance, simplement en lui associant un degré d'adhésion, comme on ferait d'un planeur un avion, en lui ajoutant un moteur. Il ne suffit pas de « dynamiser » de pures représentations, en leur associant une force d'adhé-

sion, pour en faire des croyances. Les deux dimensions dynamiques et intentionnelles de la croyance sont indissolublement liées. Les croyances ne sont engagées ni, comme de pures raisons, dans un réseau d'inférences et de conséquences logiques, ni, comme de pures causes, dans un système de déterminations mécaniques. Si elles participent des deux univers de la justification rationnelle et de l'efficacité causale, ce n'est pas en se divisant en deux composantes juxtaposées. La théorie de la croyance se heurte, ici, semble-t-il, à une des figures du dualisme du mental (le contenu de la croyance) et du physique (l'efficacité causale de la croyance), dont, on l'a vu, le dispositionnalisme pragmatiste permet de faire l'économie. Une manière de respecter la double dimension mentale et objective, affective et intentionnelle, de la croyance est, précisément, de la concevoir comme une disposition.

La croyance comme disposition

Étant donné les conclusions des analyses précédentes, l'application du concept de disposition aux croyances a certains avantages évidents : premièrement, l'extension du dispositionnalisme aux croyances permet d'éviter de supposer, comme le fait l'intellectualiste, que croire que p implique avoir une représentation consciente de p, qu'il s'agisse d'une image-tableau, peinte par l'imagination, ou d'une proposition que l'on se formulerait à soi-même dans un langage mental privé ; deuxièmement, faisant des croyances des principes de comportement normatifs qui structurent leurs propres déterminations, elle rend compte du fait, souligné plus haut, que toute croyance définit, dans une proportion plus ou moins grande, ce qui compte, relativement à elle, comme une confirmation ou une mise en cause envisageable ; enfin, troisièmement, elle suggère

qu'une croyance, même si elle est, avant tout, un principe comportemental, n'agit pas sur le mode d'une causalité déterministe.

Avant d'aborder la question de la spécificité de la disposition-croyance, nous allons revenir, plus en détail, sur certains de ces avantages. Précisons, en premier lieu, qu'on ne peut assimiler la conception dispositionnaliste « forte » des croyances, que nous défendons ici, au dispositionnalisme « faible », dont se réclament certains behavioristes, pour qui les croyances sont des *inference tickets* dont la réalité se résume à celle des comportements qu'ils associent. Dénonçant la vanité de l'introspectionnisme, le behavioriste identifie les croyances aux comportements qui les manifestent : une croyance n'est pas une entité psychologique mystérieusement cachée dans l'intériorité du sujet ; elle est dans ses actes. Mais les occasions et les effets dans et par lesquels une croyance s'actualise sont à la fois infiniment nombreux et infiniment variés : le fait que Jean croit qu'il va pleuvoir peut, d'une part, avoir pour effet, si l'on peut dire, une infinité homogène de variantes d'un même geste (ouvrir son parapluie) et, d'autre part, un grand nombre d'autres effets de types très différents (prendre son parapluie en sortant, mais aussi déboucher les gouttières du toit, sortir ses plantes, sortir des récipients pour recueillir l'eau de pluie, prévenir des amis de prendre leur parapluie, etc.). Aussi aucune description de comportements exemplifiant la croyance n'équivaut-elle à l'attribution de celle-ci : celui qui croit qu'il va pleuvoir est disposé à réagir d'une certaine manière (entre autres, en prenant son parapluie), si certaines circonstances (entre autres, s'il doit sortir) se présentent ou, mieux, se présentaient. Aucun comportement particulier ne peut donc être autre chose qu'un « critère », au sens wittgensteinien du terme, du fait que quelqu'un a telle ou telle croyance. Ainsi, quelqu'un qui, dans une église catholique, dépose

un ex-voto, au pied d'une statue de la Vierge, pour demander, par exemple, la guérison d'un proche, manifeste ainsi, dans une certaine mesure, sa croyance dans la bonté et dans la bienveillance de la Vierge. Son comportement est un critère du fait qu'il a une certaine croyance, mais il n'épuise pas le contenu de celle-ci. Bref, le behaviorisme confond la croyance et ses critères, comme il confond, de manière générale, la disposition et ses actualisations.

Concevoir les croyances comme des dispositions conduit, en deuxième lieu, à souligner leur caractère propensionnel. Ainsi, dire que les croyances d'un agent sont des propensions, c'est en faire non seulement des lois conditionnelles rendant possible, c'est-à-dire non contradictoire, que, certaines circonstances étant réunies, l'agent ait certains comportements, mais aussi de véritables forces psychiques qui inclinent activement ce dernier à agir ainsi. Si, par exemple, je vois des enfants s'approcher d'un lac avec des patins à glace, ma croyance que la glace est fragile ne rend pas seulement possible que je les en dissuade, elle me pousse à le faire.

En troisième lieu, la conception dispositionnaliste des croyances suggère une interprétation à la fois non mécaniste et non intellectualiste de l'acquisition des croyances qui, semble-t-il, s'accorde bien avec les résultats des recherches anthropologiques. En effet, l'acquisition d'une croyance n'a, le plus souvent, rien d'un apprentissage théorique, ni même simplement explicite, mais passe, avant tout, par la pratique et, souvent, par la fréquentation d'une institution déterminée. De ce point de vue, nos croyances ont une histoire qui n'est pas l'histoire de nos idées, mais qui ressemble plutôt à celle de nos goûts, de nos opinions, voire de nos maladies. Ryle va jusqu'à comparer l'établissement d'une croyance à une contagion : « Comme les modes et les goûts, [les croyances] sont contagieuses » (1949 : 128). De même, Peirce considère que certaines de

nos croyances sont analogues à des dispositions acquises très déterminées, telle « cette habitude des nerfs, en conséquence de quoi l'odeur d'une pêche met l'eau à la bouche » (5. 373). Ce qui vient confirmer, selon lui, la difficulté, déjà signalée, à fonder un doute véritable sur une décision volontaire : même secondée par l'attention la plus pénétrante, la volonté n'a pas prise sur les croyances, dans la mesure où le processus qui, à la fois, conduit à l'adoption d'une croyance et la préserve de l'oubli, n'est pas un processus intellectuel sur lequel une décision de la volonté pure pourrait avoir une quelconque influence. De même, selon Hume, ce qui fait que nous ne pouvons nous empêcher d'adhérer à la croyance qu'il existe des connexions causales, c'est que cette croyance est une « coutume », que nous « trouvons » en nous-mêmes, telle qu'un conditionnement passé, dont nous ne sommes pas, ni n'avons jamais été le maître, l'a imprimée en nous : « Ce n'est pas non plus par un processus quelconque de raisonnement, qu'il est engagé à faire cette inférence. Mais il se trouve lui-même [*he finds himself*] déterminé à la faire » (Hume 1992 : V, I, 35). On ne choisit pas de croire ou de ne pas croire, on se « trouve » en train de croire. Hume poursuit : « Cette croyance est le résultat nécessaire du fait de placer l'esprit dans de telles circonstances. C'est une opération de l'âme, qui, quand nous sommes dans cette situation, est aussi inévitable que d'éprouver la passion de l'amour, quand on reçoit des bienfaits ; ou de la haine, quand on rencontre des injustices. Toutes ces opérations sont des espèces des instincts naturels qu'aucun raisonnement ou processus de la pensée et de l'entendement n'est capable ni de produire ni de prévenir » (*idem* : 38). Descartes lui-même reconnaît qu'il n'est pas plus facile de se débarrasser de ses préjugés, même en y faisant attention, que de surmonter ses passions ou de résister à toute autre disposition (voir plus haut). C'est pourquoi, comme l'a montré Henri Gouhier, la

métaphysique cartésienne, de même que sa morale, repose autant sur un « exercice » de l'esprit, un entraînement à la maîtrise de soi, que sur une décision volontaire (Gouhier 1978 : 55). Certes, c'est le pouvoir inconditionné de la volonté qui permet, premièrement, de « s'arrêter », de suspendre ses anciennes croyances et, deuxièmement, de généraliser et de radicaliser cette attitude, en rendant le doute « hyperbolique ». Mais les bonnes résolutions métaphysiques sont vaines, quand elles ne sont pas intériorisées sous la forme d'habitudes. Seul un entraînement peut annuler les effets d'un autre entraînement : « Mais il ne suffit pas d'avoir fait ces remarques, il faut encore que je prenne soin de m'en souvenir : *assidue enim recurrunt consuetae opinioniones* » (Descartes, *Première Méditation*). La méthode doit se faire habitude, parce que les préjugés sont eux-mêmes de mauvaises habitudes et pas simplement des représentations erronées : il faut que « l'habitude de confondre les choses intellectuelles avec les corporelles, qui s'est enracinée en nous pendant tout le cours de notre vie, puisse être effacée par une *habitude contraire* de les distinguer, acquise par l'*exercice* de quelques journées⁴ » (Descartes, *Réponses aux Deuxièmes Objections*). De manière générale, on peut faire l'hypothèse que ce qui permet à certaines croyances d'avoir le statut de transcendants pratiques est, précisément, que leur existence et leur entretien dépendent de processus d'apprentissages et de renforcement implicites et acritiques. Ainsi, selon Hume, la résistance de la croyance au doute découle de son antériorité épistémologique absolue, et celle-ci découle elle-même du fait que le processus qui amène à l'adoption d'une croyance n'est pas, comme on l'a vu, un processus purement intellectuel, contrôlable par la raison, mais un conditionnement ou un dressage.

4. C'est moi qui souligne.

Il ne faut pas conclure pour autant que l'apprentissage des croyances est purement mécanique. Comme tout l'apprentissage dispositionnel, l'apprentissage des croyances est actif. La relation de l'agent aux informations qu'il reçoit au cours de l'apprentissage (par exemple, les échecs ou les réussites qu'il rencontre) ne consiste pas en une mise à l'épreuve immédiate de ses croyances, mais elle est toujours médiatisée par le produit d'apprentissages antérieurs du même type et, en particulier, d'apprentissages acritiques qui sont pratiquement insensibles à toute mise en cause expérimentale et, de manière générale, à toute forme de doute. Mes croyances, on l'a vu, forment un système relativement stable, dont le centre de gravité ou le socle est un sous-système de croyances transcendantales, pratiquement invariant, et dont la justification de toutes les autres croyances dépend⁵. Ainsi, n'importe quelle croyance ne peut pas être acquise par n'importe qui, parce que n'importe quelle croyance ne peut se greffer sur un système de croyances donné. Par exemple, Erwin Panofsky montre, au travers de la série de révisions qu'a subies le projet initial de Michel-Ange pour le tombeau de Jules II, comment l'artiste a renoncé, peu à peu, à concilier les formes de représentation et de pensée de la philosophie néoplatonicienne et de la doctrine catholique : « Le résultat final ne témoigne pas seulement d'une frustration personnelle infligée à l'artiste ; il symbolise aussi l'échec du système néoplatonicien dans son espoir d'aboutir à une harmonie définitive entre les tendances divergentes de la culture au lendemain du Moyen Age : un monument à "l'harmonie entre Moïse et Platon" a évolué en un monument de la Contre-Réforme » (Panofsky 1967 : 282). Le processus

5. Nous reviendrons sur le caractère systématique des croyances, et, de manière générale, des dispositions d'un individu, dans l'analyse de ce qu'on appellera des dispositions génériques.

par lequel une croyance est acquise n'a donc rien de comparable avec une induction mécanique, puisqu'il passe par une réinterprétation, plus ou moins explicite, des données de base (textes, faits, traditions) de la croyance à acquérir, en fonction des normes propres d'un système de croyances préétabli.

Enfin, en quatrième lieu, penser les croyances comme des dispositions, c'est se donner les moyens d'en former une conception non individualiste et non intellectualiste. Nous avons vu, en effet, que nous ne disposons pas totalement de nos croyances, en ce sens que nous ne sommes libres ni d'en changer arbitrairement, ni de les considérer avec le même recul critique que nous avons vis-à-vis d'une pure hypothèse. Pourtant, nos croyances évoluent et elles n'évoluent pas n'importe comment, mais, le plus souvent⁶, de manière pertinente et systématique. Cependant, s'il ne dépend pas ou pas seulement de nous de changer nos croyances, quels (autres) facteurs déterminent leurs changements ? Selon Peirce, c'est « le cours de la vie qui nous impose de nouvelles croyances et qui nous donne le pouvoir de douter des anciennes » (5. 416). Or, il semble que ce que Peirce appelle « le cours de la vie » ait pour caractéristique essentielle, par opposition aux déterminations individuelles, son impersonnalité et son intersubjectivité. La résistance qu'opposent les croyances à la volonté individuelle peut être ainsi conçue comme un effet de la dépendance de celles-ci par rapport à un conditionnement culturel et collectif, sur lequel l'individu n'a pas de prise et que, en règle générale, il ne perçoit pas ou ne reconnaît pas comme tel.

Nous allons essayer, dans les paragraphes suivants, de fonder une conception intersubjectiviste et donc anti-indi-

6. Voir, plus loin, l'analyse des rapports des croyances et des probabilités objectives.

vidualiste de la croyance, sans abandonner pour autant l'idée que la croyance est une disposition, c'est-à-dire une loi de comportement attachée à un individu. Cette double exigence n'est pas contradictoire si l'on considère l'individu non pas abstraitement, c'est-à-dire en dehors de toute structure collective, mais en tant qu'il est partie intégrante d'une communauté.

Que les dispositions soient des propriétés individuelles, c'est-à-dire des propriétés « portées » par des individus, n'empêche pas, premièrement, que certaines dispositions aient une genèse collective et dépendent de l'existence et de la persistance de déterminations collectives⁷. Par exemple, des sociologues américains ont montré que les institutions qui se consacrent à l'enseignement du piano, ainsi que tous les univers auxquels ces institutions sont associées – depuis le milieu des pianistes virtuoses jusqu'à celui de l'édition musicale et des maisons de disques, en passant par celui des organisateurs de concert –, sont régies par des normes implicites possédant une telle autonomie par rapport à l'expérience subjective des individus qui y sont soumis (les pianistes) qu'elles tendent à effacer complètement de la conscience de ces derniers un des aspects les plus immédiatement perceptibles et évidents de cette expérience, à savoir la souffrance physique que produit le travail pianistique intensif. C'est ainsi que s'est imposée, malgré les traumatismes incontestables subis par la plupart des apprentis pianistes et des pianistes professionnels, et malgré l'avis de certains médecins, la croyance collective-

7. Il s'agit toujours, ici, de dispositions individuelles, même si leur genèse est collective. Nous n'aborderons pas le cas d'éventuelles dispositions collectives, non pas en ce qu'elles seraient inspirées à l'individu par le groupe, mais en ce qu'elle seraient des propriétés du groupe lui-même (par exemple les « dispositions » d'une entreprise, d'une équipe sportive, etc.).

ment constituée selon laquelle la pratique intensive du piano ne cause pas de véritables souffrances, sinon une souffrance nécessaire, condition de possibilité et critère, à la fois, de tout progrès véritable (« *no pain, no gain* »). Ce cas limite montre bien que les individus sont « porteurs » de croyances collectives qui, par leur genèse et leur entretien, sont totalement ou fortement indépendantes de leurs expériences et de leurs croyances singulières, au point qu'il puisse arriver qu'elles les nient.

Deuxièmement, les croyances dont la genèse et l'entretien sont collectifs ont, néanmoins, une existence indépendante, en tant que détermination individuelle, exactement comme une disposition, on l'a vu, n'est pas réductible aux contraintes intersubjectives qui la produisent. La preuve en est que toutes les croyances d'un individu, y compris celles qui sont socialement constituées, survivent au changement ou même à la disparition des conditions structurelles qui leur ont donné naissance. Ainsi, dans les périodes de crise des « paradigmes » scientifiques, au cours desquelles ce que G. Holton appelle les « thémata » de la communauté intellectuelle, c'est-à-dire les présupposés ou croyances les plus profonds des membres de cette communauté⁸, sont remis en cause ou simplement sont exprimés (ce qui, on l'a vu, revient souvent au même), on constate toujours que la majorité des individus qui adhèrent à ces croyances tendent à s'opposer à leur révision, soit explicitement, soit en continuant simplement à agir comme si elles étaient vraies. Décrivant la période de transition qui, au XVII^e siècle, a conduit de la physique qualitative d'Aristote à la physique mathématisée de Newton, A. Koyré montre, par exemple, « la difficulté qu'a eue Galilée », penseur pris entre deux paradigmes, « à se libérer des

8. G. Holton définit les « thémata » comme des « préconceptions fondamentales, stables et largement répandues, qu'on ne peut réduire directement à l'observation ou au calcul analytique, ni les en dériver » (1973 ; 1982 : 22).

cadres traditionnels de la représentation du monde » qu'il avait intériorisés, et, plus précisément, à abandonner deux croyances fondamentales, héritées⁹ du modèle aristotélien, selon lesquelles, d'une part, la nature est un Cosmos ordonné et fini et, d'autre part, la gravité est une propriété essentielle des corps dont le physicien ne peut faire abstraction. La résistance de ces deux « thémata » était telle qu'elle a empêché Galilée, alors qu'il avait les moyens de le faire, de formuler la loi d'inertie (cf. Koyré 1966 : 76). Les individus intériorisent donc les normes de représentation et les croyances fondamentales qui constituent les principes de la vision du monde des communautés dans lesquelles ils sont engagés. Mais, une fois devenue disposition, c'est-à-dire une fois contractée sous la forme d'une loi individuelle de comportement, cette vision du monde acquiert, à l'échelle d'un individu, une seconde incarnation, relativement autonome par rapport à la première et qui, par conséquent, n'en suit pas nécessairement l'évolution.

Troisièmement, du fait de son autonomie et de son inertie propre, cette seconde incarnation de la règle instituée contribue à l'existence et à la survie de cette dernière, de sorte qu'il s'établit entre elles une relation de dépendance réciproque. Le cas des peintures du Sacromonte, qu'a analysées Marisa Dalaï, illustre bien ce point. En effet, pour voir ces œuvres sacrées, il faut s'agenouiller sur un prie-Dieu, disposé devant des grilles séparant l'espace sacré du profane, et regarder par un trou d'une dizaine de centimètres, imposant le point de vue consacré. L'institution, au travers des œuvres qu'elle suscite, produit l'effet de croyance qui lui permet d'exister. Mais, paradoxalement, l'œuvre ne peut produire cet effet qu'à condition que

9. En fait, ces présupposés n'ont pas été maintenus par Galilée simplement parce qu'ils appartenaient à la tradition dans laquelle, malgré tout, on lui avait appris à penser, mais aussi pour des raisons internes à son système, liées, en particulier, à sa théorie du jet (cf. Koyré 1966 : 239 sq.).

celui qui la perçoit croie déjà dans une certaine mesure. Pour que l'institution existe, il faut qu'il y ait des gens qui soient prêts à s'agenouiller devant elle, mais le fait qu'il y ait des gens ainsi disposés présuppose également, pour une part, que cette institution existe, que ces gens la fréquentent et soient familiers avec ses usages. Bref, il faut croire (c'est-à-dire s'agenouiller¹⁰) pour voir ce qui fait croire (c'est-à-dire ce qui fait s'agenouiller¹¹). Les produits de l'institution ne peuvent être compris que par des individus possédant la disposition, c'est-à-dire la croyance, adaptée à leur perception, disposition qui, par là même, se révèle être nécessaire à l'existence de cette institution, en même temps que déterminée par elle. Cette relation circulaire peut paraître paradoxale, pour qui néglige le fait que, de part et d'autre, c'est-à-dire à la fois dans la croyance et dans l'univers pratique qui la suscite, il y a un mélange d'inertie propre (celle de l'institution et celle de la disposition individuelle) et de dépendance. La sphère pratique et la croyance forment un tout ; ou encore : la croyance est partie intégrante de la sphère pratique qui, elle-même, n'existe pas à l'état séparé, comme une structure abstraite, indépendante des propriétés des individus qui agissent en son sein. De ce point de vue, une œuvre religieuse du type de celles qu'on a évoquées ci-dessus n'est plus, une fois que la croyance qui lui donnait vie a disparu, qu'une institution amputée ou incomplète. Le fondationnalisme est, semble-t-il, voué à méconnaître cette dépendance réciproque, dans la mesure où il n'accorde une existence qu'aux réalités auxquelles on peut assigner un principe premier et dont on peut reconstruire la genèse de manière univoque. Or, il est absurde de chercher soit dans les croyances, soit dans les sphères d'activité, le principe

10. Entre autres comportements possibles, bien sûr (voir plus haut).

11. Même remarque.

inconditionné qui aurait présidé à la formation originelle du système de dépendance circulaire qu'elles constituent. Étant le produit de la participation de l'agent à une sphère pratique, les croyances sont partie intégrante d'un système de détermination mutuelle qui n'a pas, à proprement parler, d'origine.

Nous avons, jusqu'à présent, montré tous les avantages que procurait, par rapport à la conception intellectualiste, en particulier, l'application à la croyance du concept de disposition dégagé dans les chapitres précédents. L'extension du dispositionnalisme aux croyances implique, néanmoins, que l'on enrichisse ce concept et que l'on détermine un nouveau type de disposition, à l'intérieur du continuum préalablement décrit.

La spécificité des dispositions-croyances

Comparées à toutes les dispositions que nous avons envisagées jusqu'à présent, les croyances semblent avoir une spécificité irréductible, celle d'avoir un contenu. Croire, c'est croire quelque chose. Cette propriété est essentielle, puisqu'elle est, semble-t-il, une condition nécessaire de l'identité de deux croyances : si deux croyances sont identiques, alors, nécessairement, elles ont le même contenu. Tout le problème de la théorie dispositionnaliste des croyances est de rendre compte de cette spécificité, sans retomber dans l'intellectualisme. Pour ce faire, nous examinerons, tout d'abord, une conception « fonctionnaliste »¹²

12. Le fonctionnalisme auquel nous nous référons ici est une doctrine qui a été développée, en sciences cognitives, par des chercheurs tels que J. Fodor ou H. Putnam.

de la croyance, dont l'inspiration semble, à première vue, très proche de la conception pragmatiste, en particulier de celle de Ramsey. Nous essaierons de montrer, néanmoins, que cette approche tend, malgré tout, à réintroduire dans le pragmatisme certains éléments fondationnalistes. Nous lui opposerons, comme une alternative possible, l'analyse peircienne qui fait du jugement, impliqué dans la croyance, le produit d'une imagination schématique ni sensible, ni conceptuelle.

Le fonctionnalisme identifie les contenus des croyances aux rôles logiques qu'elles jouent relativement aux autres états mentaux, postulant que ces rôles sont dans une relation d'homologie aux rôles causaux qu'elles ont relativement à ces mêmes états, considérés également en tant que facteurs causaux, et aux comportements de l'agent qui a ces croyances. Cela dit, nos croyances ne sont pas les seules déterminations fonctionnelles dont procèdent nos comportements. En effet, elles ne sont identifiables qu'à l'intérieur de structures où, associées à des désirs, elles produisent, dans des circonstances normales, certains comportements. Certains auteurs, Davidson (1980) par exemple, en concluent que les croyances ne peuvent être conçues comme des dispositions au comportement, en ce sens que, en présence d'un stimulus approprié, elles ne suffisent pas à elles seules à déclencher ce dernier. Ainsi, on ne peut prévoir qu'un individu qui a certaines croyances agira conformément à ces dernières que si l'on sait, par ailleurs, qu'il a le désir de le faire. Mais, si l'on ne sait rien de ses désirs, on ne peut rien conclure de sa croyance. Par exemple, si j'ai envie d'une pomme et que je crois qu'il y a des pommes dans le jardin, alors je sortirai dans le jardin cueillir une pomme. Mais cette même croyance n'aura aucun effet sur mon comportement si je n'ai pas envie de manger une pomme. C'est pourquoi, Pascal Engel, rapprochant pragmatisme et fonctionnalisme,

propose d'identifier les croyances non pas à des dispositions, mais à des causes partielles, définies par les rôles fonctionnels qu'elles jouent, aux côtés de certains désirs, à l'intérieur de lois de comportement plus complexes. Autrement dit, une croyance contribue à la détermination (incomplète) des comportements possibles de celui qui la possède, mais jamais de manière autonome, c'est-à-dire seulement à la condition que certains autres facteurs déterminants coopèrent avec elle. On définira, par exemple, la croyance de Paul qu'il y a des pommes dans le jardin par le rôle qu'elle joue dans le conditionnel suivant :

(1) Si :

[Jean désire manger des pommes.

& Jean croit que s'il sort dans le jardin, alors, s'il y a des pommes dans le jardin, il mangera des pommes.

& Jean croit qu'il y a des pommes dans le jardin.]

Alors :

Jean sort dans le jardin.

De manière générale, la croyance de X que p est identifiable au rôle qu'elle joue dans la structure fonctionnelle complexe (2) :

(2) Si :

[X désire q ;

& X croit que si p, alors si X accomplit A, q ;

& X croit que p.]

Alors :

X accomplit A.¹³

13. Cf. Engel (1984).

Pour un fonctionnaliste donc, on ne peut concevoir les croyances qu'au sein de structures fonctionnelles complexes, dont les entrées sont des désirs, des circonstances et d'autres croyances, et les sorties des comportements. Déterminer une croyance, c'est déterminer la structure fonctionnelle pratique, c'est-à-dire génératrice de comportements possibles, à l'intérieur de laquelle cette croyance agit comme détermination partielle. Plus précisément, connaissant, à un moment donné, d'une part, les désirs d'un individu, la situation dans laquelle il se trouve et son comportement, et présupposant, d'autre part, qu'il partage avec nous une certaine connaissance des effets que son comportement a sur le monde et, plus généralement, une forme minimale de rationalité consistant, en gros, à agir selon ses désirs¹⁴, nous pouvons inférer qu'il y a de grandes chances qu'il ait telle croyance déterminée.

Cette analyse n'est pas incompatible avec la théorie dispositionnaliste, dans la mesure où l'on peut lire la structure fonctionnelle (2) comme une loi dispositionnelle, dont la croyance n'est qu'un des facteurs déclenchants. L'analyse proposée au chapitre 3 permet, dès lors, d'enrichir cette représentation. En effet, pour que l'agent actualise la disposition complexe en question, il faut qu'il soit en mesure de le faire, c'est-à-dire qu'un certain nombre de conditions soient réunies. En outre, étant donné le caractère non déterministe et intentionnel de toute disposition, le conditionnel utilisé ne peut être qu'un conditionnel indéterministe et normatif au sens de Morreau. Ce qui donne la formulation finale suivante :

14. Le conditionnel fonctionnaliste serait inutile, s'il s'agissait de prévoir le comportement d'un agent qui, par exemple, ne défendrait pas ses propres intérêts. Nous reviendrons sur ce point plus loin.

- (3) Si :
 X désirait¹⁵ que q
 et
 X croyait que :
 Si p se réalisait,
 alors si X accomplirait A, q se réaliserait,
 et
 X croyait que p
 et
 X était en mesure d'accomplir A,
 Alors, normalement¹⁶,
 X accomplirait A.

On a fait au fonctionnalisme de nombreuses objections¹⁷ dont une des plus fondamentales est, sans doute, le problème de l'équivocité de l'identification des croyances par leurs rôles fonctionnels. En effet, il est toujours très difficile d'être certain que la croyance que l'on voudrait déduire d'un certain type de comportement observé est la seule à pouvoir en être déduite. Par exemple, admettons qu'on ajoute dans l'inférence (1) les prémisses suivantes : {Jean désire voir Marie & Jean croit que si Marie est dans le jardin, alors s'il sort dans le jardin, il verra Marie & Jean est en mesure de sortir dans le jardin}. Dans ce cas, la structure fonctionnelle ne permet plus d'identifier une et une seule croyance : le fait que Jean sorte dans le jardin et tout ce que nous savons sur ses désirs et sur certaines de ses autres croyances ne déterminent plus, de manière univoque, la croyance inconnue qui le pousse à agir. Plus simplement, on peut toujours imaginer que Jean, même

15. Le mode conditionnel est là pour signaler que le conditionnel est un conditionnel subjonctif et non simplement matériel (voir le chapitre 3).

16. Le conditionnel utilisé est normatif, au sens indiqué précédemment.

17. Il ne peut être question, ici, de rendre compte de toutes ses objections qui intéressent, essentiellement, l'histoire interne de ce courant de pensée.

s'il désire manger une pomme, sorte dans le jardin poussé par une autre croyance et donc que la question de savoir ce qu'il croit reste indécidable, quoi qu'il fasse. Ce problème est, au premier abord, encore plus délicat quand on sort des exemples d'école et qu'on envisage des dispositifs expérimentaux réalisables. Il est très difficile de construire une situation expérimentale telle que si le sujet se comporte d'une certaine manière dans cette situation, alors, étant donné ce qu'on sait de certaines de ses autres croyances et de ses désirs, on peut déduire qu'il a telle croyance déterminée. Dans la pratique de la recherche scientifique, il est rarement possible de parvenir à des tests expérimentaux qui sélectionnent, à coup sûr, telle ou telle croyance et elle seule. Le fait que le sorcier aille voir, quand il est malade, un autre sorcier semble être un argument non négligeable pour prouver qu'il adhère lui-même à la croyance que ses propres pratiques magiques sont efficaces. Mais il est, en droit, tout à fait possible qu'il agisse ainsi pour une tout autre raison, c'est-à-dire poussé par une autre croyance, ou même sans raison du tout, simplement parce que c'est l'usage d'agir ainsi. Néanmoins, les croyances d'une communauté forment un système, et toutes les hypothèses possibles quant aux croyances que peut avoir un agent ne sont pas toutes également vraisemblables à l'intérieur de ce système, même si aucune n'est absolument certaine. L'objection précédente n'a donc pas la portée dramatique qu'on pourrait lui accorder, quand on la replace dans le cadre d'une recherche effective, pour qui il n'y a pas de vérités définitives et absolues mais seulement des hypothèses plus ou moins bien fondées, relativement au système étudié. Quoi qu'il en soit, il semble que, tout en permettant de donner à l'interprétation dispositionnelle de la croyance un contenu formel plus précis, le fonctionnalisme représente, sur plusieurs points, une régression par rapport aux acquis de la théorie pragmatiste des

croyances. Ainsi, premièrement, l'analyse fonctionnaliste des croyances ne fait intervenir que deux types de relations, causales et logiques. Or, si une croyance est une disposition, c'est-à-dire une loi de comportement, elle ne peut agir, d'après ce qu'on a montré, que comme une raison ou comme une cause finale.

Deuxièmement, surtout, la distinction des désirs et des croyances, que le fonctionnalisme présente à la fois comme une nécessité et comme une évidence, n'est peut-être pas aussi innocente, ni, *a fortiori*, aussi éclairante qu'il y paraît au premier abord. Le fait de construire les croyances en les opposant à des désirs ou, comme le dit Davidson, à des « pro-attitudes », c'est-à-dire à des attitudes propositionnelles purement normatives n'ayant d'autre contenu que l'attribution contingente d'une certaine valeur aux faits auxquels elles se rapportent, n'est, semble-t-il, qu'une façon de plus de les couper de la pratique et de les intellectualiser. En effet, un des aspects les plus nettement propensionnels des croyances, c'est qu'elles ne sont jamais uniquement, comme les hypothèses scientifiques, des descriptions impersonnelles du monde, mais consistent également à porter sur ce dernier un jugement de valeur. Or, le propre d'un tel jugement est d'impliquer, au moins potentiellement, une forme de pro-attitude positive ou négative et, partant, d'inciter à une certaine forme d'action, d'adhésion ou, inversement, de rejet. Ici, à nouveau, le choix des exemples et leur formulation sont déterminants : avoir une croyance, ce n'est pas « croire » qu'il y a de la bière dans le frigo ou « croire » que $2 + 2 = 4$, mais c'est, par exemple, être raciste, misogyne, pacifiste ou catholique – autant de croyances qui se donnent, indissociablement, pour des normes et pour des vérités, de telle sorte qu'il ne peut être question de décrire la genèse d'un comportement qu'elles auraient inspiré comme résultant de l'action de deux facteurs causaux séparés qui seraient, d'une part, un

état mental purement informatif et, d'autre part, un désir ou une préférence purement normative : qui dira, par exemple, que si quelqu'un va à la messe, c'est parce que, d'une part, il croit qu'en y allant il contribue à son salut, et parce que, d'autre part, il préfère être sauvé plutôt qu'être damné ? Séparer ainsi les éléments descriptifs et évaluatifs du jugement de croyance, c'est produire, à nouveau, au nom de la clarté et de la rigueur analytique, un pur artefact conceptuel, à savoir une croyance purement descriptive, simplement vraie ou fausse, et, par là même, sans rapport intrinsèque avec l'action.

Enfin, troisièmement, cette tendance à l'intellectualisation de la croyance est encore accentuée par la mise en forme propositionnelle que le traitement fonctionnaliste impose aux croyances auxquelles il s'applique, ou, plus exactement, par l'interprétation objectiviste qu'il suggère de cette forme, cédant, en cela, à un paralogisme bien connu de l'épistémologie des sciences humaines qui consiste, selon Wittgenstein, à « prédiquer de la chose ce qui réside dans son mode de représentation ». Il se trouve, en effet, que, pour décrire et pour analyser le fait que tel individu ait telle croyance, nous avons utilisé la structure syntaxique transitive « x croit que p », dont le sujet désigne l'individu en question et dont l'objet est une proposition, exprimant le contenu de la croyance. Mais rien ne nous oblige à penser que la croyance elle-même a cette structure, c'est-à-dire met en relation directe un sujet logique ou psychologique et une proposition objet, sinon, précisément, le tour de passe-passe conceptuel, sans doute inconscient, qui nous fait projeter sur elle la forme que nous utilisons pour la décrire. C'est pourtant ce que semblent supposer les versions les plus courantes du fonctionnalisme, en particulier celle que défend Fodor (1983) pour qui avoir la croyance que p, c'est avoir la proposition p dans sa « boîte à croyances ».

En conclusion, la solution fonctionnaliste a le mérite, d'une part, d'évaluer la dimension intentionnelle des croyances en fonction de l'action que ces dernières ont sur le comportement de l'agent et, d'autre part, de donner une représentation formelle rigoureuse des structures fonctionnelles auxquelles elles participent. Néanmoins, en n'admettant d'autres relations que logiques ou mécaniques, en projetant sur les croyances la structure des comptes rendus que nous en faisons et en construisant les croyances par opposition aux désirs, elle nous ramène, malgré tout, aux préjugés fondationnalistes, plus précisément, à l'idée que le contenu des croyances serait une proposition à la fois représentée mentalement et exerçant une action causale sur le comportement de l'agent.

On peut trouver, chez Peirce, une version non dualiste de la conception dispositionnaliste des croyances, dont l'originalité consiste à donner une interprétation dynamique et non mécaniste du jugement qui constitue ces dernières. Identifier les croyances à des dispositions et non à de pures représentations n'entraîne pas que l'on ignore leur spécificité, à savoir le fait qu'elles ont un contenu, mais que l'on décrive le jugement qu'elles enferment comme un acte, ne différant pas de manière essentielle des comportements au travers desquels les autres dispositions s'actualisent, et ne s'exerçant pas sur de pures représentations : « Un jugement est un acte de la conscience dans lequel nous reconnaissons une croyance [...]. De quelle nature est cette reconnaissance ? Elle peut s'approcher de très près de l'action » (Peirce, 2. 535). Cet « acte de conscience » ne consiste pas à associer abstraitement des idées entre elles, mais à combiner dynamiquement des « schémas », c'est-à-dire des représentations possédant à la fois la généralité du concept et l'inertie du donné immé-

diat, ce qui, plus qu'un simple effort de concentration intellectuelle, exige un véritable travail de l'imagination. Il semble que Peirce hésite parfois sur la nature exacte des schémas en question : tantôt il en parle comme de « squelettes », suggérant qu'on les obtient à partir des sensations, pour ainsi dire par défaut ; tantôt, comme de « photographies composites » qui se seraient nourries de l'accumulation de sensations d'une même nature.

Quoi qu'il en soit, la croyance qui résulte de la manipulation mentale de ces schémas a une double spécificité relativement, d'une part, aux autres états mentaux et, d'autre part, aux autres types dispositionnels. En effet, d'une part, en tant que disposition, une croyance est active par elle-même et non pas seulement en tant qu'elle recevrait, de la part de l'agent, l'impulsion de désirs ou de décisions volontaires. Tout est donc dynamique dans la croyance, à savoir aussi bien sa genèse dans l'imagination schématique, que son fonctionnement, une fois produite. D'autre part, le propre de la disposition-croyance est, comme on l'a dit, d'avoir deux modes d'actions indissociables, étant source, à la fois, de comportements et d'autres dispositions-croyances : « Ce qui distingue particulièrement une croyance générale, ou une opinion, comme la conclusion d'une inférence, d'autres habitudes est qu'elle est active dans l'imagination » (Peirce, 2. 148). La croyance est la seule disposition à avoir des effets aussi bien mentaux que comportementaux. Enfin, ni la genèse, ni l'action de la croyance n'impliquent, selon Peirce, que celui qui possède celle-ci en prenne conscience : « Une croyance est une habitude d'action, dont le soubassement psychologique n'est pas nécessairement conscient, bien qu'il enveloppe des associations mémorielles et imaginatives, et qui, si elle devient consciente, enveloppe des représentations qui ont le caractère particulier de ce que Peirce appelle des signes » (Engel 1984 : 407).

La théorie peircienne du jugement permet ainsi de respecter la spécificité des croyances parmi les autres dispositions, en rendant compte de leur contenu, sans pour autant céder à l'identification intellectualiste des croyances à des représentations pures, ni au dualisme des croyances et des désirs. Plus précisément, cette analyse du caractère intentionnel des croyances permet d'éviter les difficultés rencontrées par le fonctionnalisme : premièrement, elle désintellectualise la croyance, tout en maintenant la possibilité de croyances générales, formées par une imagination abstraite, ni conceptuelle, ni picturale ; deuxièmement, elle ne se fonde pas sur l'opposition dualiste des croyances aux désirs : une croyance est une détermination autonome ; troisièmement, elle n'identifie le mode d'action des croyances ni à la causalité efficiente, ni à la détermination logique : en tant que principe général d'action, la croyance-disposition n'est pas réductible à une cause efficiente ; en tant que propension intentionnelle, c'est-à-dire en tant que jugement pratique, elle ne peut être ramenée à une pure représentation conceptuelle.

Il est bien possible que les spécificités (forte indétermination et contenu non conceptuel) des dispositions-croyances rendent impossible, dans leur cas, la formulation d'un conditionnel dispositionnel satisfaisant. En effet, premièrement, il est très difficile, on l'a vu, de décrire exhaustivement aussi bien la très grande diversité de circonstances qui peuvent être considérées comme « déclenchantes » relativement à une croyance donnée, que la multitude de comportements possibles qui peuvent la manifester ; deuxièmement, le jugement de la croyance n'étant pas de nature purement logique, on ne peut s'y référer comme à une proposition (le « p » du « je crois que p »), ni, par conséquent, interpréter la contrainte qu'il exerce sur les effets de la disposition-croyance comme une contrainte logique au sens strict. Bref, une analyse exacte du condi-

tionnel dispositionnel, dans le cas de croyances, supposerait la construction d'une logique ou, peut-être, d'une psychologie des schèmes ou images abstraites dont nous ne disposons pas. La conception fonctionnaliste des croyances garde donc cet avantage sur la conception peircienne de rendre possible une représentation tout entière explicite et formelle de la disposition-croyance, tenant compte de son intentionnalité spécifique. C'est pourquoi, tout en maintenant les objections précédentes, nous continuerons à nous y référer dans la suite de cette analyse, comme à un modèle provisoire et imparfait.

Comment mesurer les dispositions-croyances ?

Comment appliquer les réflexions précédentes aux croyances partielles ? Toutes nos croyances, en effet, ne sont pas totales. On peut croire quelque chose sans en être absolument sûr. Même parmi les croyances les plus fondamentales d'un individu, certaines sont susceptibles d'être révisées, et on voudrait pouvoir mesurer à quel degré elles le sont. Par exemple, une croyance essentielle à une communauté, telle que la confiance qu'ont ses membres dans la légitimité de ses institutions ou en l'honnêteté de ses dirigeants, est, en général, répartie inégalement parmi les membres de cette communauté. Il en va de même des croyances religieuses. On voudrait pouvoir associer une mesure à ces différents degrés de croyance. Bref, il faut définir, pour les croyances partielles, à la fois une méthode d'identification et une méthode de mesure.

Pascal Engel montre que deux solutions sont possibles : on peut prendre pour mesure des degrés de croyance soit l'intensité de l'assentiment dont la croyance est l'objet, en identifiant cette intensité à la probabilité (entendue comme

fréquence objective) de l'événement correspondant à la croyance, soit la propension de l'agent à avoir, dans des circonstances déterminées, un comportement déterminé. Autrement dit, on va chercher le fondement objectif de la mesure des croyances partielles soit dans la nature ou, plus exactement, dans le contexte que fréquente l'agent, soit dans le comportement de ce dernier. Nous allons essayer de montrer que ces deux approches ne sont pas aussi anti-thétiques qu'elles le paraissent.

Le raisonnement que suit Peirce est, en gros, le suivant : nous avons une expérience introspective de l'intensité de nos croyances, mais cette expérience introspective n'est pas une connaissance (pour la démonstration de cette thèse, cf. Tiercelin 1993). Il faut donc trouver un fondement public et objectif à la mesure de nos degrés de croyance. Ce fondement est la probabilité objective des événements sur lesquels porte la croyance. Celle-ci a pour mesure la fréquence de ces événements sur des séries à long terme, ou, plus exactement, la fréquence « idéale », induite à partir des fréquences ainsi observées. Enfin, elle est, elle-même, une disposition ou propension objective du contexte que fréquente l'individu à produire cet événement¹⁸. Donc, le degré d'une croyance doit être identifié à la probabilité objective de l'événement sur lequel elle porte.

La principale objection qu'on peut faire à cette argumentation est que rien ne garantit, *a priori*, que la probabilité objective que mesurent les fréquences représente fidèlement le degré de croyance du sujet. En effet, il semble illusoire, étant donné les limites de notre information sur le monde et l'influence de nos désirs sur nos jugements, de prétendre que nos croyances reflètent les fréquences objec-

18. Cela suppose qu'on accepte l'interprétation propensionnaliste des probabilités objectives que propose, en particulier, Popper (1992). Nous ne développerons pas ici cette application particulière du dispositionnalisme.

tives correspondantes (cf. Engel 1984 : 416). Par exemple, un des parallogismes bien connu que l'on commet quand on doit évaluer des probabilités consiste à surestimer celle des événements graves et, inversement, à sous-estimer celle des événements les plus favorables. Ainsi, les Messieurs de Port-Royal dénoncent la crainte superstitieuse que certains ont de la foudre, qui les fait agir, simplement parce que les conséquences du foudroiement les effraient, comme si cet événement, pourtant extrêmement rare, avait une très forte probabilité (cf. Arnaud et Nicole 1970 : IV ; et également Sahlin 1990 : 15). Seule une croyance parfaitement rationnelle, c'est-à-dire, d'une part, préservée de l'influence de nos désirs et, d'autre part, fondée sur une connaissance parfaite des événements sur lesquels elle porte, pourrait, légitimement, avoir pour mesure la propension objective de ces événements à se réaliser. Mais, précisément, une telle connaissance n'est pas à notre portée, du moins pas toujours, surtout dans la vie courante. Nous possédons rarement tous les éléments qui nous permettraient d'évaluer correctement la fréquence d'un événement donné (ni la capacité de calcul nécessaire pour le faire). Dans le meilleur des cas, nous devons nous contenter de croyances que l'on sait provisoires et imparfaites et que l'on adopte faute de mieux. Ainsi, selon Peirce, à toutes nos croyances, il faudrait associer deux nombres et non un seul : l'un représentant la probabilité que l'on attribue provisoirement à l'événement ; l'autre, la quantité d'informations sur laquelle on se fonde pour faire cette évaluation (2. 678). Autrement dit, une croyance ne peut être représentée par une probabilité objective ; elle doit être rapportée à l'évidence incomplète dont elle dépend. Bref, on ne peut faire de la probabilité objective une mesure de nos croyances, dans la mesure où nos croyances ne sont, pour la plupart, ni rationnelles, ni parfaites.

Si l'on se place, maintenant, à l'intérieur du paradigme

fonctionnaliste, le problème que posent les croyances partielles est qu'on voit mal comment caractériser, en se référant à des comportements publiquement observables, la fonction qu'elles rempliraient à l'intérieur de notre pratique. Comment, en particulier, doit-on modifier la structure fonctionnelle proposée ci-dessus, pour rendre compte de la croyance qu'il y a des pommes dans le jardin, dans le cas où Jean a bien cette croyance, mais n'en est pas certain, c'est-à-dire pense seulement qu'il y a plus de chances qu'il y ait des pommes dans le jardin, qu'il n'y en a qu'il n'y ait pas de pommes dans le jardin ? Ou, pour prendre l'exemple d'une croyance « profonde », à quels indices comportementaux puis-je reconnaître que tel individu a plus confiance en la justice de son pays que tel autre ? Ramsey cherche, comme Peirce, une mesure de nos « degrés de croyance ». Il partage également avec ce dernier sa défiance envers l'introspectionnisme. Plus précisément, il montre que la seule manière de donner un sens à ce dernier est de supposer qu'il existe une échelle graduée de sentiments accompagnant nos croyances ; mais rien ne nous garantit que l'on puisse établir un isomorphisme entre cette gradation (à supposer qu'elle existe) et la hiérarchie de nos degrés de croyance. Or, seule l'existence d'un tel isomorphisme permettrait de donner à la hiérarchie des sentiments de croyance le statut d'une mesure de nos degrés de croyance. Rien ne me permet d'affirmer, par exemple, que si à une croyance de degré $1/3$ correspond un sentiment de degré x , alors à une croyance deux fois plus probable que la précédente, c'est-à-dire à une croyance de degré $2/3$, correspond un sentiment dont l'intensité est le double de la première, c'est-à-dire un sentiment de degré $2x$. De sorte qu'il n'y a pas de raison de supposer, selon Ramsey, « qu'une échelle fondée sur les seules différences perceptibles aurait une relation simple quelconque à la théorie des probabilités » (1990 : 67). Une mesure de l'in-

tensité de nos croyances partielles ne peut donc être fondée que sur un système de référence public, indépendant de la relation subjective que nous avons à ces croyances. Arrivé à une conclusion analogue, Peirce, on l'a vu, se tournait vers la réalité représentée par le contenu de la croyance. Ramsey, tout en reconnaissant la pertinence du concept fréquentiste de probabilité, suggère que celui de croyance partielle en est, en partie, indépendant, du fait, en particulier, de l'incomplétude nécessaire de notre information sur le monde. Aussi Ramsey, plutôt que de rattacher les croyances à des fréquences objectives, choisit-il de fonder leur mesure sur les propriétés du comportement de l'agent. Mais ne risque-t-on pas, ce faisant, de retomber sur le problème dont nous sommes partis ? Autant il semble possible d'évaluer des croyances totales en fonction des préférences et des comportements de celui qui les a, autant cela paraît difficile dans le cas de croyances partielles. Reprenons, en effet, la structure fonctionnelle simplifiée, décrite ci-dessus, en y insérant, cette fois, une croyance partielle :

Si :

X désire q ;
& X croit que si p , alors si X accomplit A ,
 q ;
& X croit que p à un degré d ;

Alors :

X accomplit A .

Peut-on donner un sens à la conclusion de cette inférence ? Une solution est, peut-être, d'affaiblir cette dernière, en lui associant un degré. Par exemple, on peut conclure : X fait A à un degré d , avec d proportionnel à d . Mais cela ne peut s'appliquer à toutes les actions. En effet, si je reprends l'exemple de la croyance qu'il y a des pommes dans le jardin, en en faisant une croyance partielle (Jean

croit qu'il y a, peut-être, des pommes dans le jardin), je devrais aboutir à la conclusion étrange, sinon incompréhensible : Jean accomplit, dans une certaine mesure, l'action de sortir dans le jardin. On peut penser que la difficulté qu'on rencontre ici tient au type d'action (un événement simple, au sens de Bach) que l'on considère. Mais existe-t-il seulement des actions qui se prêtent à une telle modalisation ? Le problème n'est pas seulement, rappelons-le, de trouver des actions qui soient susceptibles d'avoir des degrés, mais il faut également que l'on puisse définir une mesure, sur l'échelle ainsi établie, pour en faire un système de référence quantifié, et que les degrés de cette échelle varient de la même manière que les degrés de croyance correspondants.

Le but de la théorie ramseyenne des degrés de croyance, qui partage, semble-t-il, les principes fondamentaux à la fois du pragmatisme et de la pensée fonctionnaliste (cf. Davidson 1980, et Engel 1984 : 421), est de définir une méthode pour inférer les croyances (et les désirs) d'un agent et pour leur assigner une mesure, à partir de l'observation de son comportement dans des situations expérimentales très spécifiques, où on lui demande de faire une série de choix entre des paris. On notera ($a ; p ; b$), le pari consistant à répartir deux mises quelconques a et b , respectivement, sur une proposition p et sa négation $\neg p$. Chaque pari peut être situé sur une échelle quantitative déterminant sa valeur ou « désirabilité », celle-ci étant définie comme la somme des valeurs ou « désirabilités » attribuées à la réalisation, respectivement, de p et de $\neg p$, pondérées, dans chacun des cas, par la probabilité subjective attribuée à la proposition correspondante :

$\text{Des}(a ; p ; b) = \text{Prob}(p) \cdot \text{Des}(a) + \text{Prob}(\neg p) \cdot \text{Des}(b)$.
Cela étant admis, Ramsey a montré que, en supposant vérifiés certains « axiomes de rationalité », on pouvait, à partir des choix d'un agent entre des paris convenablement

définis, calculer les degrés de croyance de ce dernier (ainsi que ses préférences), de telle sorte qu'ils vérifient les lois du calcul des probabilités. Sans entrer dans les détails mathématiques du calcul, nous allons tenter de décrire rapidement le cours que suit son raisonnement.

Le premier problème qu'a rencontré Ramsey a été de trouver un moyen de calculer croyances et préférences de manière indépendante. Deux possibilités s'offraient : soit déterminer d'abord les croyances de l'agent, en supposant que celles-ci reflètent des fréquences objectives et, ensuite, calculer ses préférences, en lui proposant des paris faisant intervenir les croyances évaluées ; soit commencer par évaluer les préférences de l'agent, en supposant qu'elles dépendent linéairement des sommes d'argent qu'il est prêt à miser sur les différentes options proposées, pour en déduire, ensuite, toujours en lui soumettant des paris, ses degrés de croyances. Or, aucune de ces solutions n'est satisfaisante : la première parce qu'elle nous ramène aux apories de la solution objectiviste peircienne ; la seconde, parce que la valeur ne varie pas linéairement par rapport à la monnaie. Un moyen de sortir de cette impasse est de commencer par donner une définition purement qualitative de la probabilité $1/2$, afin d'établir un point origine sur l'échelle quantifiée des degrés de croyances, en n'utilisant aucune donnée quantitative (en particulier, des sommes d'argent), et, par conséquent, sans présupposer que les préférences de l'agent aient été, au préalable, déterminées. On dira qu'une proposition p est aussi probable que sa négation, c'est-à-dire a a une probabilité de $1/2$ si et seulement si, pour deux mises quelconques, il m'est indifférent de parier l'une, plutôt que l'autre, sur cette proposition ou sur sa négation (cf. Ramsey 1990 : 74). En établissant cette définition, Ramsey veut se donner les moyens de construire, de proche en proche, premièrement, l'échelle des préférences de l'agent, et, deuxièmement, celle de ses degrés de

croyance dans toutes les autres propositions, c'est-à-dire dans toutes les propositions auxquelles n'est pas attribué le degré de croyance $1/2$. Mais, avant d'en arriver là, il doit surmonter d'autres difficultés, tenant à l'utilisation des paris : premièrement, il est possible, on l'a vu, que les désirs et les croyances d'un individu soient interdépendants : si je désire très fortement quelque chose, il est fréquent que j'en sous-estime la probabilité ; inversement, si je crains beaucoup quelque chose, il est fréquent que je surestime beaucoup le risque que cette chose représente pour moi. Deuxièmement, parier est une activité très particulière, pour laquelle certains agents ont, toutes choses égales par ailleurs, une attirance ou une aversion intrinsèque, de sorte qu'on ne peut se fonder sur les mises qu'ils engagent dans un pari pour déterminer leurs croyances et leurs préférences. Ramsey surmonte ces difficultés en construisant, indépendamment de tout pari, le concept d'une proposition « éthiquement neutre », origine de l'échelle des préférences de l'agent. On dira qu'une proposition est éthiquement neutre si et seulement si deux mondes ne différant entre eux que par la présence et l'absence, respectivement, de cette proposition sont équivalents pour l'agent dont on doit établir les préférences (cf. Ramsey 1990 : 73). Par exemple, qu'il pleuve est éthiquement neutre, pour moi, si je ne préfère ni la situation actuelle à une situation où il pleuvrait, ni une situation où il pleuvrait, à la situation actuelle. Autrement dit, le propre d'une proposition éthiquement neutre est d'être une proposition dont la réalisation ne fait ou ne ferait pas de différence sur mon échelle de préférences. Une fois définis ces deux concepts fondamentaux, Ramsey pose des « axiomes de rationalité » et des axiomes « ontologiques »¹⁹, qui lui

19. Je n'exposerai pas ici cette partie de l'analyse de Ramsey (cf. Sahlin 1990 : 28).

permettent de démontrer, enfin, un théorème de représentation : pour tout agent agissant selon le principe de maximisation de l'utilité espérée, on peut calculer, d'une part, ses préférences, en fonction des axiomes précédents, et, d'autre part, sur la base de ses réponses à des paris appropriés, ses degrés de croyances. Davidson et Suppes (1957) proposent une version simplifiée du raisonnement de Ramsey : on définit, tout d'abord, une proposition $p_{1/2}$, à la fois éthiquement neutre et de probabilité $1/2$. On fixe, ensuite, arbitrairement, un milieu $D(x)$ à l'échelle des préférences, en choisissant deux biens a et b au hasard et en identifiant $D(x)$, la « désirabilité » de x , à la valeur du pari $(a; p_{1/2}; b)$, consistant à miser a sur $p_{1/2}$ et b sur sa négation. On construit alors les degrés $1/4$ et $3/4$, en les identifiant, respectivement, aux valeurs des paris $(d; p_{1/2}; a)$ et $(b; p_{1/2}; d)$, avec $d = D(x)$. Puis, en répétant la même opération, on détermine autant de points sur l'échelle qu'on en veut. L'échelle des préférences de l'agent est ainsi construite, de proche en proche, à partir des choix que fait ce dernier entre des paris. Enfin, les préférences de l'agent étant connues, on lui propose, à nouveau, des paris, de manière à calculer ses degrés de croyances : pour déterminer le degré de croyance, ou probabilité subjective $\text{Prob}(p)$, qu'un agent attribue à la proposition p , on choisit trois options a , b et c , de telle sorte que, premièrement, leurs valeurs, que l'on connaît, soient ordonnées de manière croissante et que, deuxièmement, l'agent soit indifférent entre, d'une part, le fait d'avoir b , à coup sûr (ce qui équivaut au pari $(b; p; b)$), et, d'autre part, le pari $(a; p; c)$. On a alors l'équation suivante :

$$\begin{aligned} D(b; p; b) &= D(b) = D(a; p; c) \\ &= [\text{Prob}(p). D(a)] + [\text{Prob}(\neg p). D(c)] \\ &= [\text{Prob}(p). D(a)] + \{[1 - \text{Prob}(p)]. D(c)\} \\ &= \{\text{Prob}(p). [D(a) - D(c)]\} + D(c). \end{aligned}$$

D'où la relation fondamentale :

$$\text{Prob}(p) = (D(b) - D(c)) / (D(a) - D(c))^{20},$$

qui nous permettra de construire, parallèlement à celle de ses préférences, l'échelle des degrés de croyance de l'agent. En conclusion, il semble possible d'établir, sur la seule base des choix possibles d'un agent rationnel quelconque entre des paris convenablement définis, son degré d'adhésion à une proposition quelconque.

Pourtant, outre les objections adressées, ci-dessus, au fonctionnalisme dont elle partage, on l'a vu, les principaux présupposés, la conception ramseyenne des croyances rencontre, semble-t-il, une difficulté spécifique. En effet, en utilisant des paris, Ramsey prend, comme modèles comportementaux de référence, des activités fortement atypiques, parce que abstraites des contraintes et des enjeux de la pratique ordinaire. En effet, premièrement, les paris entre lesquels les agents doivent choisir sont des jeux ; or le propre d'un jeu est d'être une sphère pratique fortement autonome, à l'intérieur de laquelle les règles de la vie courante ne valent pas ; deuxièmement, ce sont des jeux que l'on pourrait dire fortement explicites : leurs règles sont codifiées, leurs enjeux clairement définis ; choisir entre de tels paris, c'est donc considérer deux alternatives déterminées dont, dans l'idéal, toutes les consé-

20. Cette formulation simplifiée de la démonstration a, néanmoins, du point de vue de Ramsey, l'inconvénient de faire intervenir les paris aussi bien dans la détermination des degrés de croyance que dans celle des préférences. Ce faisant, on risque, comme on l'a déjà dit, de rencontrer le problème de la réfraction que produisent, sur le comportement des agents, les attitudes idiosyncratiques que ces derniers peuvent avoir face au risque et au jeu. C'est pour éviter cela que Ramsey n'utilise pas les paris pour établir l'échelle des préférences, mais un système d'axiomes indépendant (cf. Sahlin 1990 : 34). Pour une analyse technique de la démarche exacte de Ramsey, nous renvoyons au premier chapitre du livre de Nils-Eric Sahlin.

quences sont connues ; troisièmement, parier et choisir entre des paris sont des pratiques calculatoires, dont les enjeux sont évalués quantitativement et dont l'accomplissement exige un calcul mathématique relativement élaboré ; quatrièmement, dans la plupart des protocoles expérimentaux inspirés par cette théorie, les paris sont considérés sans que les agents aient à engager des enjeux réels ou avec des enjeux très faibles, c'est-à-dire d'une manière totalement théorique ; autrement dit, la principale source d'hétéronomie et donc de « sérieux » pratique qu'implique le pari est, le plus souvent, évacuée des expérimentations psychologiques qui les utilisent. Bref, on peut craindre que le choix que fait Ramsey d'utiliser comme paradigmes comportementaux ces pratiques particulièrement abstraites et autonomes que sont les paris ne fasse qu'aggraver la tendance à l'intellectualisme qui est inscrite, semble-t-il, dans toute conception fonctionnaliste du comportement.

Mais faut-il renoncer pour autant à mesurer nos croyances aux effets qu'elles ont sur le comportement des agents qui y adhèrent, et revenir, par conséquent, à un pur introspectionnisme ? La pratique des sciences humaines témoigne, pourtant, de la possibilité d'identifier et de mesurer les croyances des agents, en utilisant, d'une part, des indicateurs comportementaux – sans doute moins bien adaptés à une quantification immédiate que les paris ramseyens, mais, à la fois, plus diversifiés (ce qui permet d'opérer des contre-épreuves) et moins abstraits –, ainsi que, d'autre part, des résultats statistiques concernant non plus un seul individu, mais une certaine population, définie par le partage de conditions d'existence analogues. Une part essentielle du travail empirique des anthropologues consiste ainsi à induire les croyances des agents de leurs comportements, en y cherchant des indices, toujours indirects, de « jugements » pratiques du type de ceux que décrit Peirce. Ainsi, de nombreuses croyances qui ne sont

pas explicitées, ni même explicitables, se trahissent par des comportements ou même par d'autres jugements explicites qui les révèlent par contrecoup. Par exemple, la représentation que les hommes ont des femmes dans un certain milieu peut être induite à partir d'indicateurs comportementaux indirects (le fait, par exemple, de participer aux tâches ménagères ou de laisser sa compagne conduire), et cela indépendamment des déclarations explicites que l'on peut, par ailleurs, recueillir sur ce sujet²¹.

L'analyse statistique d'indicateurs comportementaux indirects de ce type peut servir aussi bien à mesurer l'intensité des croyances qu'ils révèlent. Ainsi, W. D. Dannenmaier et F. J. Thumin (1964) ont montré qu'on pouvait estimer le prestige social qu'un individu attribue à une personne familière non pas en lui posant simplement la question (la réponse risquant de relever de stratégies de dénégation, conscientes ou non), mais en lui demandant d'évaluer de mémoire la taille de cette personne : il apparaît, en confrontant ce résultat à ceux de différents autres indicateurs, que les sujets ont une forte tendance à surestimer d'autant plus la taille des individus en question que ceux-ci détiennent à leurs yeux, c'est-à-dire dans leur croyance, une autorité ou un prestige plus important. De même, on peut montrer statistiquement que les chances d'ascension sociale que s'attribue un groupe donné sont fonction du rapport entre, d'une part, le niveau des investissements qu'il consent pour l'éducation de ses enfants et le degré de restriction qu'il impose à sa fécondité naturelle, et, d'autre part, les chances objectives, mesurées statistiquement, que lui-même ou sa progéniture a de progresser dans l'échelle sociale. Par exemple, le propre de la

21. Il semble même qu'il n'existe pratiquement aucune corrélation entre le fait de revendiquer des convictions féministes et celui d'avoir des comportements conformes à ces convictions.

classe moyenne est de s'imposer des sacrifices économiques, et, pour ainsi dire, biologiques, fortement disproportionnés par rapport aux chances réelles de promotion sociale qu'ont ses descendants ; cet écart exprime une spécificité de cette classe, à savoir une sorte d'optimisme volontariste, c'est-à-dire une surévaluation de ses chances. Les classes populaires, qui dépensent beaucoup moins pour l'éducation de leurs enfants et limitent très faiblement leur fécondité, ajustent, généralement, leurs aspirations et leurs attentes à leurs chances très faibles d'ascension sociale, tendant même, souvent, à sous-estimer ces dernières, selon une sorte de fatalisme social (cf. Bourdieu 1979 : 382). Il est essentiel de noter que les croyances ainsi mises au jour ne sont pas les dispositions d'un individu concret, mais celles de l'individu théorique ou du type individuel construit par le chercheur. Ce qui confirme, comme on l'a déjà suggéré, que le renoncement à la conception ordinaire des dispositions comme propriétés immédiates et substantielles de l'individu soit la condition même de la construction du dispositionnalisme critique dont nous nous réclamons.

L'évaluation de nos croyances et de leurs degrés par l'observation de notre pratique n'est donc pas remise en cause par les critiques que l'on a adressées à la méthode ramseyenne, même s'il est difficile de lui donner toute la rigueur et l'exactitude formelle à laquelle parvient cette dernière.

En outre, la solution peircienne, c'est-à-dire le recours aux probabilités objectives pour mesurer l'intensité de nos croyances, n'est peut-être pas aussi naïve que le suggère la critique précédente. En effet, en reprochant à Peirce de négliger les limites de notre connaissance des probabilités objectives, on présuppose que la seule manière, pour une attribution de probabilité, d'être ajustée à une fréquence réelle est de se fonder sur une connaissance vraie de cette

dernière. Dans cette perspective, nos croyances partielles, qui, le plus souvent, reposent sur des raisonnements imparfaits et tirés d'informations incomplètes, peuvent bien être des dispositions subjectives à agir qui nous sont propres, sans pour autant révéler quoi que ce soit des fréquences objectives des événements sur lesquels ces croyances portent, c'est-à-dire sans avoir de relation déterminée aux propensions objectives dont ces derniers sont les manifestations. Mais c'est oublier que la plupart des apprentissages dispositionnels n'impliquent aucune connaissance, ni aucune argumentation explicite, mais seulement la fréquentation et la pratique d'un certain univers ou jeu de langage. On pourrait donc faire l'hypothèse qu'un certain ajustement est possible entre degré de croyance et probabilités objectives, c'est-à-dire entre des dispositions intentionnelles et les propensions dont procèdent les événements qui sont représentés (au sens large) par ces dernières. Or, la recherche anthropologique montre que, effectivement, les attentes subjectives des agents sont, très souvent, relativement bien ajustées à leurs chances objectives. Les agents ont rarement des attentes totalement déraisonnables ; comme on dit, « on ne tente pas le diable ». Cela s'explique si, à nouveau, on ne considère pas la disposition (ici la croyance) à l'état isolé, mais comme intégrée au système de dépendance réciproque qui l'associe à une sphère pratique collective donnée. C'est parce qu'une disposition est acquise et entretenue par la participation à une pratique collective et que ces processus ne sont pas de l'ordre d'un travail intellectuel de « conditionnalisation », au sens de Bayes, ni nécessairement d'une réflexion consciente, qu'il n'est pas absurde d'affirmer que nos croyances partielles reflètent, en tant que dispositions, des fréquences réelles, c'est-à-dire des propensions. Par exemple, quand un joueur de football anticipe le comportement de son adversaire (qui cherche à lui prendre le

ballon), ou d'un de ses partenaires (qui, par exemple, « appelle » le ballon), ce n'est pas en vertu d'un calcul conscient, mais parce que, à force de jouer et de regarder jouer, il a acquis ce qu'on appelle le « sens du jeu », c'est-à-dire parce que sa propre disposition de joueur est en accord avec l'orientation immanente du jeu, de sorte qu'il joue moins en fonction de l'état actuel de la partie que de son état à venir, qu'il pressent, et que ses attentes vont, le plus souvent, dans le sens de ce que le jeu exige : il n'envoie pas la balle là où se trouve son partenaire, en ce moment, mais là où il « sait » que ce dernier se trouvera quand il la recevra. De même qu'il anticipe ainsi les événements les plus probables, de même l'agent attribue aux événements les plus improbables, c'est-à-dire les moins fréquents, des degrés de croyance très faibles et donc, du point de vue de la pratique, négligeables : il agit comme s'ils n'existaient pas ; ils sont « impensables » (cf. Bourdieu 1980 : 94) ; et cela, parce que, en termes wittgensteiniens, il a été « dressé » à négliger ces cas exceptionnels, à ne pas en tenir compte. Ainsi, l'intégration sociale, qui est, en même temps, un vieillissement social, passe par un travail de deuil, au cours duquel l'agent, par la force des choses, renonce à tous les possibles qui sont en contradiction avec la distribution objective de ses chances, étant donné son milieu et sa trajectoire passée ; ce travail conduit à accepter ou, comme on dit, à « épouser sa condition » (cf. Bourdieu 1979 : 123). Le meilleur exemple de cette identification des dispositions-croyances aux propensions objectives est sans doute celui de la vision fataliste ou conventionnaliste du monde social, propre, dans beaucoup de sociétés modernes, aux plus défavorisés. En effet, ces gens qu'on dit souvent, et qui se disent eux-mêmes, « modestes », parce qu'ils ont toujours été « dans la nécessité » et, de ce fait, n'ont jamais eu les moyens, tant culturels que matériels, d'accéder à des conditions de

vie plus faciles, donnent, spontanément, une évaluation « modeste » de leurs chances sociales. Plus que toute autre catégorie sociale, ils ont un « sens des limites » qui est le sens des limites que leur impose leur condition. De sorte que, de tous les comportements qui, dans une situation donnée, sont possibles en droit, ils n'envisagent effectivement qu'une infime partie, ceux qui sont et qu'ils « savent » être à leur portée. Le groupe social qu'ils constituent exerce même, souvent, une sorte de censure vis-à-vis de ceux d'entre eux qui agissent comme s'ils avaient des chances qu'ils n'ont pas. Ainsi, dans son propre milieu, on désapprouvera une femme qui manifeste de grandes ambitions pour ses enfants, en les inscrivant dans un lycée réputé, ou qui tente d'imiter les modes vestimentaires de la bourgeoisie (« ce n'est pas pour des gens comme nous »), alors qu'on aura une grande tolérance pour les mêmes pratiques quand une femme de la bourgeoisie s'y prête (cf. Bourdieu 1979 : 441-443). Plus bas encore dans l'échelle sociale, ce processus d'ajustement des attentes aux espérances objectives se manifeste, également, dans les comportements « anormaux » du sous-prolétariat urbain, qui n'ayant, objectivement, aucune perspective d'avenir, sinon celle d'une survie au jour le jour, ne forme aucun projet, ne prenant même pas la peine d'évaluer des chances qu'il n'a pas. Ne pouvant compter sur aucune chance objective, le « nécessaire », comme on dit, non seulement a un degré de croyance nul dans ses chances ou un degré d'espérance nul, mais il renonce même, de fait, à l'évaluation de ses chances. Confronté à une extrême nécessité et, en même temps, à une totale incertitude, il n'anticipe plus, ne forme même plus de probabilités subjectives. Ainsi, Loïc Wacquant (1989) note que les salles de boxe des ghettos des grandes villes américaines sont fréquentées, en majorité, non pas, comme on aurait tendance à le penser, par les plus démunis, mais par

des hommes qui ont une famille et un travail plus ou moins stable. En effet, la participation à l'entraînement exige que les boxeurs soient habitués, par ailleurs, à une existence quotidienne réglée, planifiée dans le temps et dans l'espace, subordonnée à des fins à long terme, auxquelles ils sacrifient des satisfactions plus immédiates, etc. Mais, précisément, cette faculté d'organisation rationnelle, cette « prévoyance », présuppose des conditions d'existence prévisibles, c'est-à-dire affranchies de l'incertitude totale qu'impose la nécessité (Wacquant 1989 : 33-67). Bref, l'existence même de probabilités subjectives a pour condition de possibilité l'existence objective de chances de profiter de leur évaluation.

La question de la convergence des dispositions-croyances subjectives et des propensions objectives ne doit donc pas être posée en termes de connaissance possible, mais en termes d'habitation ou d'apprentissage dispositionnel (ce qui n'implique pas, on l'a vu, une réduction mécaniste et matérialiste des croyances). Les croyances des agents sont, le plus souvent, ajustées aux chances que leur donnent les structures collectives dans lesquelles ils vivent, par le simple fait qu'elles leur sont imposées comme cadre fortement invariant de leurs pratiques quotidiennes. Autant l'apprentissage des fréquences objectives peut paraître invraisemblable quand on le conçoit comme un processus intellectuel, analogue à la construction et à la vérification d'une hypothèse scientifique, autant il semble envisageable, et empiriquement défendable, si l'on fait l'hypothèse qu'il a lieu tacitement et de manière non argumentative, bref sur le mode de l'habitation.

Cela dit, l'expérimentation nous apprend également que l'ajustement des probabilités subjectives et objectives n'est jamais parfait (voir plus haut). Dans certains cas, le comportement d'un individu s'explique précisément par le décalage de ses attentes par rapport à ses chances. Ce

décalage vient souvent non pas tant d'aspirations individuelles totalement irréalistes que d'espérances parfaitement réalistes, mais héritées d'un ordre des choses révolu. Par exemple, bon nombre de révolutionnaires de 1848 sont, comme le héros de *L'Éducation sentimentale*, de jeunes diplômés qui, du fait de la surproduction de titres scolaires, n'ont pas obtenu les bénéfices sociaux que leur origine (bourgeoise, le plus souvent) et leur trajectoire sociale ascendante leur permettaient d'espérer – leurs attentes dispositionnelles se heurtant aux effets pervers du système même qui les avait produites. On voit ainsi comment un changement conjoncturel de la règle du jeu institutionnel peut amener un décalage dramatique entre des croyances dispositionnelles ajustées à un état révolu du jeu, donc en ce sens parfaitement raisonnables, et les nouvelles conditions structurelles rencontrées par celui qui a ces croyances. Le principe du décalage des croyances et des tendances objectives est donc l'inertie des dispositions. Ce qui vient résister aux changements des structures collectives, c'est « l'homme d'hier », dont l'homme d'aujourd'hui n'arrive pas à se débarrasser, parce que « le présent est bien peu de chose comparé à ce long passé au cours duquel nous nous sommes formés » et, surtout, « parce qu'il [l'homme d'hier] est invétéré en nous », hors de portée aussi bien de la conscience critique que de l'influence immédiate des déterminations structurelles actuelles (Durkheim 1955). Ainsi, les attentes des agents sont toujours approximativement ajustées à des fréquences objectives, mais pas nécessairement, du fait de leur inertie dispositionnelle, aux fréquences actuelles. Subjectivement, le décalage qui en résulte est vécu comme une sorte de trahison incompréhensible et d'autant plus révoltante que les attentes trahies n'étaient pas déraisonnables : en changeant, la réalité trahit les promesses qu'elle a faites à ceux qui se sont habitués à elle.

Néanmoins, les crises structurelles profondes sont rares, parce que les sphères pratiques ont, comme les dispositions qu'elles produisent, une inertie propre. Elles sont l'équivalent, au niveau collectif, de l'« irritation » du doute qui vient exceptionnellement tirer l'esprit de son état d'inertie habituel, où les croyances, stabilisées, échappent, au contraire, en règle générale, au contrôle de la conscience (cf. Peirce, 5. 394). Les conditions d'existence des agents et donc les fréquences auxquelles ceux-ci « s'habituent », en y adaptant leurs degrés de croyance, ne varient pas constamment du tout au tout. Certes, il y a, dans toute société, des positions plus ou moins bien assurées, et même des situations d'écrasement social telles que ceux qui y sont soumis sont livrés à une incertitude quasi absolue. Mais une des caractéristiques des sociétés capitalistes reste, comme l'a montré Weber, la « calculabilité » approximative de la vie sociale et institutionnelle, calculabilité dont la condition minimale est la constance relative des conditions d'existence et des règles du jeu social.

En conclusion, si les croyances sont des dispositions, alors il faut définir une procédure inductive permettant de les connaître et de les mesurer, qui repose non pas sur une expérience immédiate et privée, mais sur des données publiques et quantifiables. Peirce pense que ces données doivent être tirées des fréquences objectives des événements qui sont l'objet des croyances ; Ramsey, qu'elles doivent être inférées des comportements des agents et des choix dont ceux-ci dépendent ; nous avons essayé de montrer quel sens nous pouvons donner à cette dernière position, dans une perspective moins intellectualiste, en se référant à l'étude statistique par les sciences humaines d'indicateurs comportementaux indirects. Dans la pratique, ces deux positions théoriques, apparemment antithétiques, se révèlent conciliables, du fait de la stabilité relative des fréquences objectives et de l'influence que ces

dernières exercent sur les dispositions des individus qui fréquentent les univers où elles sont établies. Cela dit, l'ajustement des probabilités objectives et subjectives n'est jamais parfait, dans la mesure où, d'une part, le processus d'habitation qui lui donne naissance est intrinsèquement indéterminé et, d'autre part, parce que, étant chargées d'histoire et inertes, les dispositions des agents résistent aux changements des conditions d'existence de ces derniers et survivent toujours, comme à contretemps, aux crises et aux révolutions. Néanmoins, en posant, en termes de connaissance explicite, la question de l'adaptation des croyances aux propensions objectives, on fausse, d'entrée de jeu, le débat et on le dramatise, comme s'il fallait nécessairement que, des deux théories proposées, l'une soit fausse et l'autre vraie. On oublie ainsi, premièrement, que ce qu'il s'agit de décrire, c'est l'ajustement de deux dispositions, la croyance de l'agent et la propension objective, et, deuxièmement, que les deux méthodes proposées ci-dessus sont des méthodes d'expérimentation, dont le chercheur peut, dans la pratique, user alternativement et de manière critique.

Une fois le dispositionnalisme étendu aux croyances, il est intéressant de mettre en valeur la cohérence globale des dispositions d'un individu ou d'un groupe. C'est à cette fin que nous proposons, dans un dernier chapitre, une seconde extension de l'idée de disposition reposant sur l'introduction de ce qu'on appellera des « dispositions génériques ».

Les extensions du dispositionnalisme (2) : les dispositions génériques

Parmi les dispositions que l'on attribue à un individu, certaines sont très générales, mais d'une forme de généralité qui ne se ramène pas à celle de leurs conditions déclenchantes ou de leurs modes d'actualisation. J'appellerai ces dispositions : dispositions génériques. Leur spécificité leur vient du fait qu'elles ne sont pas attachées à une sphère pratique déterminée mais semblent agir, à l'intérieur de plusieurs sphères, en se spécifiant, dans chaque cas, sous la forme d'une disposition particulière. Par exemple, quand je dis de quelqu'un qu'il sait jouer au tennis, je lui attribue, certes, une propriété très générale, puisque son « savoir » peut se manifester par une infinité de coups différents dans une infinité de situations de jeu différentes. Mais je peux associer cette disposition générale à une sphère pratique donnée, le jeu de tennis, dont la fréquentation peut être considérée comme le principe de la genèse et de l'entretien de cette disposition. En revanche, il n'existe pas une sphère pratique déterminée à l'intérieur de laquelle on devient adroit et on entretient son adresse : on peut se montrer adroit au tennis, mais aussi au basket-ball, ou encore en construisant une maison ou en parlant à une personne particulièrement susceptible, etc. De sorte qu'il est presque impossible d'imaginer ce que serait une pure preuve d'adresse, c'est-à-dire une actualisation typique de

la disposition à être adroit, qui serait indépendante de toute sphère pratique plus spécifique. Se montrer adroit, c'est toujours, nécessairement, être adroit dans tel ou tel domaine. Autrement dit, l'adresse est une disposition générique, en ce sens qu'elle n'a pas un domaine d'actualisation propre, mais emprunte, pour s'actualiser, celui d'autres dispositions qui en sont les spécifications. De même, l'« hypercorrection petite-bourgeoise », dont parle Labov (1966), est une disposition générale, d'une part, bien sûr, parce que ses manifestations et les occasions dans lesquelles elle les produit sont très variées, mais aussi, d'autre part, parce qu'elle est générique, au sens fort défini précédemment. En effet, cette disposition, propre à la petite bourgeoisie en ascension sociale, s'exprime, avant tout, dans la pratique linguistique des membres de ce groupe, dans leur angoisse permanente du bon usage et leur poursuite anxieuse des fautes grammaticales – pour les autres et pour eux-mêmes – et, surtout, dans les excès de zèle linguistiques (par exemple, en français, l'utilisation systématique du passé simple) qu'elle inspire, et qu'évite, à l'inverse, la bourgeoisie cultivée, au nom de l'aisance et de la créativité. Néanmoins, l'hypercorrection n'est pas une propriété des seuls comportements linguistiques des petits-bourgeois en ascension : elle caractérise, en règle générale, l'ensemble de leurs pratiques et donc de leurs dispositions spécifiques, depuis leur rigorisme moral, leur besoin de discipline, leur juridisme jusqu'à leurs goûts esthétiques ascétiques, en passant par leurs stratégies scolaires ou économiques ambitieuses et volontaristes (cf. Bourdieu 1979 : 382). La disposition générique ne renvoie donc pas à une propriété des comportements de l'agent, mais au système cohérent que forment les dispositions spécifiques de ce dernier, et ce n'est qu'à travers ces dernières qu'elle s'actualise. Il n'existe pas une sphère d'activité spécifique qui lui corresponde.

Cela dit, on pourrait, d'un point de vue nominaliste, considérer les termes dénotant des dispositions génériques comme de simples étiquettes (un Anglo-Saxon dirait des *place-holders*), sous lesquelles on rangerait un certain nombre de prédicats dispositionnels, sans que cela implique que l'on attribue une forme quelconque de réalité à leurs référents. Mais, dans les exemples précédents, l'existence de dispositions génériques, c'est-à-dire le fait que toutes les dispositions spécifiques d'un groupe ou d'un type d'individu aient des propriétés communes, n'est pas, semble-t-il, due au hasard. Les dispositions génériques ne recouvrent pas des classes arbitraires de dispositions particulières. Toutes les manières d'être adroit ont des traits communs : être adroit au tennis a quelque chose à voir avec être un menuisier adroit. Autrement dit, les dispositions qu'on a appelées « génériques » ne sont pas de simples abréviations ; elles ont pour contrepartie objective des familles réelles de dispositions spécifiques. Les différentes manières d'être adroit ou intelligent ont, objectivement, quelque chose en commun.

Or, nous avons fait l'hypothèse que les propriétés d'une disposition dépendent des propriétés de la (ou des) sphère(s) pratique(s) collective(s), à l'intérieur de la(les)quelle(s) cette dernière se forme et se maintient. Cela devrait valoir, en particulier, pour leurs propriétés relationnelles de ressemblance. D'où l'hypothèse suivante : la ressemblance objective des dispositions regroupées sous une même disposition générique doit reposer sur une propriété objective des univers pratiques à l'intérieur desquels ces dispositions se sont formées. La cohérence systématique des dispositions spécifiques d'un individu renverrait donc à certaines caractéristiques invariantes, communes à tous les apprentissages dispositionnels auxquels celui-ci a été soumis, à l'intérieur des sphères pratiques qu'il fréquente. Cette hypothèse peut servir de base à un dispositionnalisme

élargi, selon lequel les propriétés dispositionnelles d'un individu forment un système cohérent, parce qu'elles reflètent la « situation » sociale globale de ce dernier, c'est-à-dire le fait qu'il participe à un ensemble cohérent d'univers pratiques, à des niveaux systématiquement homologues (si l'on tient compte, en outre, de la hiérarchie des univers pratiques eux-mêmes). Autrement dit, l'idée de disposition générique manifeste l'existence de positions sociales cohérentes. C'est cette notion que nous allons, maintenant, préciser.

D'un point de vue sociologique, il n'y a pas un univers social primordial qui serait le fondement de tous les autres, en ce sens que tous les autres ne feraient que le refléter, et à l'intérieur duquel on pourrait assigner à chaque individu une position déterminée. La position sociale d'un individu n'est que la somme des positions qu'il occupe dans les différents univers auxquels il participe. La pertinence scientifique d'une telle notion vient de ce que l'on constate, le plus souvent, que ces différentes positions sont homologues entre elles, c'est-à-dire équivalentes relativement aux normes d'évaluation propres à chaque univers concerné. Autrement dit, la position sociale est une propriété doublement relationnelle : c'est la relation d'homologie qui existe entre les positions qu'occupe un même individu, à l'intérieur des univers pratiques qu'il fréquente, ces positions étant elles-mêmes des propriétés différentielles définies relativement aux autres positions spécifiques que chaque univers spécifique rend possibles. Bref, la position sociale est une relation d'homologie entre relations différentielles. Mais les univers pratiques eux-mêmes ont des relations les uns aux autres, relations de domination et de concurrence. D'où une nouvelle définition, triplement relationnelle cette fois : la position sociale d'un individu est constituée par la relation d'homologie globale (relation 1) qui existe entre les relations différentielles

(relation 2) qui caractérisent chaque position sociale spécifique occupée par cet individu, à l'intérieur d'univers sociaux particuliers, ces dernières étant pondérées par la position que chacun de ces univers occupe relativement aux autres (relation 3). Par exemple, le statut social d'un grand patron consiste en cela qu'il occupe un ensemble de positions analogues les unes par rapport aux autres (relation 1), parce que toutes dominantes (relation 2) à l'intérieur de chaque univers du sous-ensemble de l'ensemble de tous les univers que forment les univers auxquels il participe, et dont le propre est d'être, eux-mêmes, tous dominants (relation 3), relativement aux autres univers de l'ensemble de tous les univers. La notion de disposition générique traduit donc l'existence de systèmes de positions sociales homologues, réparties sur un sous-ensemble de l'ensemble de tous les univers pratiques, dont les valeurs respectives intègrent celle que chaque univers occupe lui-même dans la hiérarchie qui structure cet ensemble, et qui ont une stabilité suffisante pour produire un apprentissage dispositionnel durable. L'hypothèse dispositionnaliste, ainsi étendue aux dispositions génériques, permet donc de comprendre l'homologie des manières dont un individu, issu d'une position sociale donnée, se détermine dans les différents univers symboliques qui lui sont accessibles, relativement aux individus issus d'autres positions. Chaque univers pratique offrant à ceux qui le fréquentent un ensemble de déterminations, de choix symboliques possibles, les choix d'un individu donné ou d'une classe d'individus donnée (relativement à leur position d'origine, c'est-à-dire à leur apprentissage dispositionnel premier) s'orientent, le plus souvent, dans le même sens, par rapport aux choix d'individus d'origines différentes. C'est pourquoi il y a un air de famille, d'une part, à l'intérieur de chaque univers, entre les choix des individus occupant une même position, et, d'autre part, d'un univers

à l'autre, entre les déterminations d'un même individu ou d'un même type d'individu. Cet air de famille ne repose pas sur une identité ou une ressemblance substantielle, c'est-à-dire fondée sur le partage d'une ou plusieurs propriété(s) commune(s) des choix opérés (par exemple, le goût populaire pour les nourritures grasses n'a, en soi, rien à voir avec le fait de pratiquer le football dans des clubs, et non sur le mode ludique propre à la pratique étudiante), mais sur une homologie structurelle ou relationnelle, tous les choix des individus d'un même type ayant en commun de diverger, de la même manière, dans chaque univers pratique, par rapport aux choix des individus d'un autre type : de même que l'on peut reconnaître, à sa manière de jouer au tennis, quelqu'un qui joue également au ping-pong ou au squash, de même on retrouve une sorte d'invariant stylistique dans tous les comportements d'un individu issu d'une position sociale donnée. Bref, c'est parce qu'il observe cette invariance stylistique différentielle des manières d'être et d'agir, cette stabilité structurelle des déterminations individuelles sous la variation des contextes pratiques et pour une origine sociale donnée, que le sociologue est amené à poser l'existence de dispositions génériques, conçues comme des « système[s] de dispositions (relativement) stables qui produisent des comportements (relativement) constants » (Bouveresse 1993 : 94).

Il est tentant d'étendre au maximum l'idée de disposition générique jusqu'à construire le concept d'une disposition générique complète, sorte d'équivalent savant du concept ordinaire de « caractère », qui unifierait tout le comportement d'un individu donné. De fait, il semble que, en rattachant le concept de disposition générique à celui de « position sociale », on ait déjà montré plus qu'on ne voulait, à savoir non seulement la possibilité de méta-dispositions agissant par-delà les frontières d'une sphère pratique unique, mais aussi celle de propriétés dispositionnelles

absolument génériques, régissant toutes les pratiques d'un individu, en tant qu'il occupe une position sociale donnée. Il paraît possible, en effet, de classer les dispositions génériques selon leur degré de généricité, c'est-à-dire, en gros, selon le nombre de dispositions particulières qu'elles regroupent. Au sommet de cette hiérarchie, le sens commun place l'idée de « caractère », individuel ou propre à un groupe, c'est-à-dire l'idée que toutes les actions d'un individu, dans les différents domaines où ce dernier peut intervenir, découlent d'« un complexe de qualités bonnes ou mauvaises » (Bouveresse 1993 : 93). L'idée de caractère implique qu'il y ait dans le comportement d'un individu ou d'un type d'individu une sorte d'invariant dispositionnel, qui explique la forme ou la tonalité particulière que prennent toutes les actions de cet individu, quel que soit le domaine dans lequel il agisse, c'est-à-dire quelle que soit la disposition particulière qu'il actualise. Partant de cette notion du sens commun, Le Senne (1949) a entrepris de fonder une nouvelle branche de la psychologie expérimentale, la « caractérologie ». Il construit, à partir de la combinaison de traits psychologiques, supposés primitifs et universels, des types de caractère, dont il décrit, ensuite, les manifestations comportementales caractéristiques.

Il y a, néanmoins, au fondement même de la notion de caractère, l'idée que l'ensemble du comportement d'un individu peut être expliqué et prévu à partir de certaines de ses propriétés psychologiques, conception mécaniste qui est étrangère au dispositionnalisme. Ainsi, Musil critique « [...] l'importance qui est attribuée dans nos systèmes de morale au "caractère", c'est-à-dire à l'exigence que l'homme permette de compter avec lui comme avec une constante » (*Das hilflose Europa*, cité par Bouveresse 1993 : 94). Attribuer un certain « caractère » à quelqu'un, c'est supposer que son comportement est entièrement calculable. Au contraire, l'idée d'une disposition géné-

rique complète, qui n'est qu'un prolongement du concept non mécaniste de disposition présenté ci-dessus, n'est pas celle, on l'a vu, d'« une détermination en dernière instance », au sens de Weber (cf. Colliot-Thélène 1992 : 138), mais d'une détermination partiellement indéterminée qui ne produit pas mécaniquement les comportements des agents (voir le chapitre 5). Invoquer le caractère de quelqu'un, c'est, en outre, se référer à une propriété substantielle et inerte de ce dernier. C'est ce qu'exprime toute une famille d'expressions, caractéristiques du fatalisme social des dominés : « il ne changera jamais », « on est comme on est », « c'est dans son caractère », « c'est bien lui, ça », « on ne se refait pas », etc. Le caractère est une propriété invariante, que l'individu, quoi qu'il arrive, transporte avec lui, tout au long de son existence. C'est un état de la personne, indépendant du contexte, analogue à la couleur de ses cheveux ou à son sexe : de même qu'on n'est pas plus ou moins un homme ou une femme selon qu'on conduit sa voiture ou qu'on joue au tennis, de même on a toujours le même mauvais caractère, qu'on participe à un débat politique ou à un repas de famille. Une telle notion est incompatible avec la méthodologie fonctionnaliste et relationnelle de la science moderne. Quelqu'un qui, comme Musil, considère que « ce qu'une chose signifie, ou est en soi, forme l'origine ou le noyau de tout ce qu'on peut dire d'elle, selon les relations où elle s'intègre » (*L'Homme sans qualité*), et qui « accorde toujours plus d'importance aux potentialités de significations qu'aux significations actualisées et aux qualifications possibles qu'aux qualités réelles », ne pouvait pas « prendre au sérieux des notions comme celles d'« essence », de « nature » ou de « caractère » et toutes celles qui évoquent l'idée de propriétés qui peuvent être possédées en soi, c'est-à-dire autrement que sous un rapport quelconque, dans des circonstances et dans un contexte ou une forme d'organi-

sation quelconque » (Bouveresse 1993 : 96). Pourtant, cette objection ne peut pas s'appliquer au concept critique de disposition générique complète. Premièrement, en effet, il fait partie de la définition du concept de disposition en général, et donc, en particulier, de celui de disposition générique, d'une part, de désigner une loi de comportement, c'est-à-dire une relation au sens fort, irréductible à toute entité actuelle, en particulier, à un état physiologique ou psychologique de l'individu qui la possède, et, d'autre part, d'intégrer les dispositions dans une relation de dépendance, à la fois partielle et circulaire, à une institution historiquement déterminée. Deuxièmement, le propre des dispositions génériques est d'exprimer une relation d'homologie entre des propriétés – elles-mêmes relationnellement définies – des comportements de l'individu qu'elles caractérisent. Bref, le concept de disposition générique complète est un concept fondamentalement relationnel qui n'a rien à voir avec la notion substantialiste de caractère.

Il semble donc que, à l'aide du concept de disposition que nous avons emprunté à la tradition pragmatiste, on puisse, sans tomber ni dans le mécanisme, ni dans le substantialisme, étendre le dispositionnalisme jusqu'à faire l'hypothèse qu'il existe non seulement des dispositions particulières, associées à des sphères pratiques particulières, mais aussi des dispositions génériques, c'est-à-dire des faisceaux de dispositions, reposant sur des systèmes de positions homologues définies relationnellement sur des ensembles de sphères pratiques indépendantes, et même, parmi ces dispositions génériques, des dispositions jouant le rôle de principes unificateurs et régulateurs de toutes les dispositions particulières d'un individu d'un certain type, c'est-à-dire de tous ses comportements, dans quelque univers pratique que ce soit.

Conclusion

On croit, bien souvent, avoir suffisamment déconsidéré le dispositionnalisme, quand, avec cette pointe d'ironie indulgente que prend le discours philosophique pour parler des préconceptions du « sens commun », on a épinglé la « vertu dormitive » de l'opium et autres fantasmagories d'alchimistes, ramenant ainsi, pour ne pas avoir à l'affronter, une philosophie complexe et systématique à sa forme précritique. Pourtant, loin de n'être qu'une mythologie qui appartiendrait à la préhistoire de la pensée rationnelle, le dispositionnalisme est l'aboutissement d'une réflexion sur l'échec des autres théories du comportement : l'intellectualisme qui, quand il ne prête pas aux agents des capacités intellectuelles invraisemblables, leur attribue une relation contemplative et calculatoire au monde et à l'action ; le matérialisme qui ne parvient pas à rendre compte de l'intentionnalité du comportement ; le mécanisme qui, s'associant aussi bien au matérialisme qu'à l'intellectualisme, se heurte à la fois à la part d'indétermination intrinsèque que comporte toute détermination pratique et à l'adaptabilité infinie, en droit, que cette indétermination rend possible ; le contractualisme qui ne peut saisir la nécessité et la transcendance de la loi ; le psychologisme qui dissout la loi dans l'indétermination absolue de l'affect ; le structuralisme sociologiste, enfin, auquel échappe le fait incontestable de l'inertie des déterminations acquises. Bref, on a

voulu résister à la tendance, caractéristique de la majorité des analyses (y compris favorables) du dispositionnalisme, consistant à juger ce dernier selon des critères et des normes théoriques non seulement qui ne sont pas les siens, mais qu'il réfute même systématiquement.

Nous fondant à la fois sur l'analyse pragmatiste des notions d'« habitude » et de « croyance-habitude », sur des conclusions théoriques et empiriques, tirées des sciences humaines, et sur une étude critique des formes linguistiques, nous avons donc choisi, dans ce travail, une version non pas défensive, mais résolument offensive du dispositionnalisme, remettant en cause les présupposés fondationnalistes qui sous-tendent la plupart des critiques qu'il rencontre, et proposant une définition du concept de disposition comme loi de comportement individuelle, socialement constituée, qui prétend ne rien céder ni au substantialisme naïf, ni aux diverses tentatives de réduction qu'on a voulu lui appliquer, ni même à la conception purement négative ou minimale des dispositions que l'on concède, parfois, au dispositionnaliste. L'extension de ce système conceptuel aux croyances et aux dispositions « génériques » a pour ambition d'esquisser une théorie non dualiste du comportement humain, rendant compte de la cohérence des différentes dispositions spécifiques d'un même individu.

Cela dit, les bénéfices explicatifs que procure le dispositionnalisme ont une contrepartie, un coût conceptuel. Ainsi, le dispositionnalisme impose à la connaissance, premièrement, de faire son deuil de l'ambition d'accéder à un savoir absolument certain et définitif, fondé sur des dichotomies claires et distinctes (celle du mental et du physique, du spontané et du mécanique, de l'individuel et du collectif, de la réalité en soi et de sa représentation) et des lois parfaitement rigoureuses, ne laissant place à aucune forme de vague ou d'indétermination; deuxièmement, pour reprendre la métaphore quiniennne, de souscrire un

« engagement ontologique » plus risqué, en concédant aux lois structurelles et individuelles (attachées à des individus), et non plus seulement à leurs effets, une forme de « réalité » et, inversement, de contester les bases, apparemment modestes et évidentes, de l'engagement ontologique actualiste, en montrant que la pure individualité est une abstraction, parce qu'il n'est d'individus qu'intégrés dans des structures collectives et qu'il ne peut rien exister qui soit, tout entier, actuel; troisièmement, de reconnaître un mode de causalité différent de la causalité efficiente, causalité des lois ou, mieux, des propensions, que Peirce qualifie de « finale », tout en précisant que la finalité en question n'est pas nécessairement le produit d'un projet. Ces conséquences du dispositionnalisme peuvent bien être considérées, avant tout, comme des problèmes à examiner, mais elles ne doivent pas faire oublier les faits et les arguments qui ont été à leur principe.

Mais n'est-ce pas déjà trop concéder au fondationnalisme que de parler des conséquences du dispositionnalisme comme de « contreparties » conceptuelles, représentant un « coût » philosophique? Pour qu'il y ait un sens à parler de « coût » ou de « contrepartie », à propos de quelque chose à quoi l'on renonce, ne faut-il pas, d'emblée, attribuer une valeur à cette chose? Il serait, sans doute, plus juste de parler de « bénéfices ». En effet, les arguments épistémologiques, conceptuels et logiques que nous avons avancés pour réfuter les différentes formes que revêt l'antidispotionnalisme montrent que ce dernier nous enferme, de différentes manières, dans les limites de paradigmes conceptuels qui ne sont plus adaptés aux exigences et aux résultats de la recherche contemporaine. Renoncer au modèle fondationnaliste de la science, c'est-à-dire au dualisme de l'esprit et de la matière, à l'intuitionnisme, au discontinuisme, à l'atomisme, abandonner l'ambition de fonder aussi bien un matérialisme qu'un intellectualisme

SAVOIR FAIRE

complets, cesser de considérer les propriétés des individus indépendamment de leurs déterminations contextuelles, sans pour autant les réduire à en être des épiphénomènes, ne plus devoir choisir entre une représentation intellectualiste des croyances et leur réduction à de pures déterminations physiologiques, tout cela ne constitue, en rien, un sacrifice, ne « coûte » rien, mais, au contraire, libère la pensée de contraintes et d'*a priori* sans fondements.

Liste des ouvrages mentionnés

- Abramson P. R. (1992), *A Case for Case Studies*, Newbury Park : Sage Publications.
- Amstrong D. M. (1968), *A Materialist Theory of the Mind*, Londres : Routledge.
- Amstrong D. M. (1983), *What is a Law of Nature?*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Aristote, *Éthique à Nicomaque* [trad. fr. de Tricot J., Paris : Vrin, 1990].
- Arnaud A. et Nicole J. (1970), *La Logique ou l'Art de penser*, Paris : Flammarion.
- Aronson E. et Mills T. (1959), « The effects of severity of initiation on liking for a group », *Journal of American Social Psychology*, p. 177-181.
- Ashby W. (1950), « The stability of randomly assembled nerve-network », *Clinical Neurophysiology*, 2.
- Bach E. (1986), « The algebra of events », *Linguistic and Philosophy*, 9, p. 5-16.
- Baddeley A. D. (1990), *Human Memory, Theory and Practice*, East Sussex : Lawrence Erlbaum Associates Ltd. Publishers [trad. fr. sous la direction de Hollard S., *La Mémoire humaine. Théorie et pratique*, Grenoble : Presses universitaires de Grenoble, 1993].
- Baddeley A. D. et Longman D. J. A. (1978), « The influence of the length and frequency on training sessions on the rate of the learning to type », *Ergonomics*, 21, p. 627-635.
- Barreau H. (1989), « Popper et les probabilités », in Bouveresse R. (éd.), *Popper et la Science d'aujourd'hui*, Colloque de Cerisy, Paris : Aubier.

- Belaval Y. (1960), *Leibniz critique de Descartes*, Paris : Gallimard.
- Bennett J. (1971), *Locke, Berkeley, Hume, Central Themes*, Oxford : The Clarendon Press.
- Boden M. A. (1987), *Artificial Intelligence and Natural Man*, Cambridge (Mass.) : MIT Press.
- Bourdieu P. (1962), « Célibat et condition paysanne », *Études rurales*, 5-6 (avril-sept.), p. 32-136.
- Bourdieu P. (1979), *La Distinction*, Paris : Minuit.
- Bourdieu P. (1980), *Le Sens pratique*, Paris : Minuit.
- Bouveresse J. (1971), *La Parole malheureuse*, Paris : Minuit.
- Bouveresse J. (1976), *Le Mythe de l'intériorité*, Paris : Minuit.
- Bouveresse J. (1993), *L'Homme probable*, Combas : Éditions de l'Éclat.
- Bouveresse J. (1995), « Règles, dispositions et habitus », *Critique*, 579-580 (août-sept.), p. 573-594 (Paris : Minuit).
- Bouveresse J. (1996), *Langage, Perception et Réalité*, tome 1, Nîmes : Éditions Jacqueline Chambon.
- Burawoy M. (1986), « Making nonsense of Marx », *Contemporary Sociology*, 15-5, p. 704-707.
- Carlson G. (1979), « Generics and atemporal when », *Linguistics and Philosophy*, 3, p. 49-78.
- Carlson G. (1982), « Generic terms and generic sentences », *Journal of Philosophical Logic*, 11, p. 145-181.
- Carlson G. et Pelletier F. J. (éd.) (1991), *The Generic Book*, Chicago : Chicago University Press.
- Carnap R. (1936-1937), « Testability and meaning », *Philosophy of Science*, 3-4.
- Chatwin B. (1988), *The Songlines*, Londres : Picador.
- Chauviré C. (1989), « Quand savoir c'est (savoir) faire : Peirce, Wittgenstein et le problème des capacités », *Critique*, 503 (avril).
- Chauviré C. (1989), « Faillibilisme, hasard et logique de la découverte chez Peirce et Popper », in Bouveresse R. (éd.), *Popper et la Science d'aujourd'hui*, Colloque de Cerisy, Paris : Aubier.
- Cherniak C. (1986), *Minimal Rationality*, Cambridge (Mass.) : MIT Press.

- Chomsky N. (1968), *Language and Mind*, Harcourt : Brace and Word.
- Coleman J. S. (1984), « Introducing social structure into economic analysis », *The American Economic Review*, 74-2 (mai), p. 84-88.
- Colliot-Thélène C. (1992), *Max Weber et l'État*, Paris : Minuit.
- Cournot (1851), *Essai sur les fondements de la connaissance et sur les caractères de la critique philosophique*, in *Œuvres complètes*, vol. II, Paris : Vrin, 1975.
- Cournot (1861), *Traité sur l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'Histoire*, in *Œuvres complètes*, vol. III, Paris : Vrin, 1982.
- Cowan J. D. et Sharp D. H. (1988), « Neurals nets and artificial intelligence », *Daedalus* (hiver).
- Craik F. I. M. et Lockhart R. S. (1972), « Levels of processing : A framework for memory research », *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior*, 11, p. 671-684.
- Craik F. I. M. et Tulving E. (1975), « Depth of processing and the retention of words in episodic memory », *Journal of Experimental Psychology : General*, 104, p. 268-294.
- Dannenmaier W. D. et Thumin F. J. (1964), « Authority status as factor in perceptual distortion of size », *Journal of Social Psychology*, 63, p. 361-365.
- Davidson D. (1980), *Essays on Actions and Events*, Oxford : Clarendon Press [trad. fr. de Engel P., *Actions et Événements*, Paris : PUF, 1993].
- Davidson D. et Suppes P. (1957), *Decision Making. An Experimental Approach*, Chicago : University of Chicago Press.
- Descartes R., *Les Passions de l'âme*, in *Œuvres et Lettres*, Paris : Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1953.
- Descartes R., *Méditations métaphysiques*, in *Œuvres et Lettres*, Paris : Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1953.
- Dowty D. (1979), *Word Meaning and Montague Grammar*, Dordrecht : Reidel.
- Duhem E. (1905), « De l'accélération produite par une force constante », Congrès international de philosophie, II^e session, Genève, cité par Koyré (1966).
- Durkheim É. (1897), *Le Suicide*, Paris : PUF, 1930.

- Durkheim É. (1893), *De la division du travail social*, Paris : PUF, 1930.
- Durkheim É. (1955), *Pragmatisme et Sociologie*, Paris : Vrin.
- Ebbinghaus E. (1913), *Memory*, Teachers College, Columbia University.
- Elster J. (1985), *Making Sense of Marx*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Engel P. (1984), « Croyances, dispositions et probabilités », *Revue philosophique*, 4.
- Engel P. (1992), *États d'esprit*, Paris : Alinéa.
- Ericsson K. A. et Polson P. G. (1989), « A cognitive analysis of exceptional memory for restaurant order », in Chi M. et al. (éd.), *The Nature of Expertise*, Hillsdale (N. J.) : Lawrence Erlbaum Associates Inc.
- Fodor J. (1983), *The Modularity of Mind*, Cambridge (Mass.) : MIT Press [trad. fr. de Gershenfeld A., *La Modularité de l'esprit*, Paris : Minuit, 1986].
- Gärdenfors P. (1988), *Knowledge in Flux*, Cambridge (Mass.) : MIT Press.
- Gellner H. (1993), *The Violent Home*, Newbury Park : Sage Publications.
- Georges C. (1989), *Apprendre par l'action*, Paris : PUF.
- Godard D. (1986), « Les déterminants possessifs et les compléments de nom », *Langue française*, 72 (déc.).
- Goffman E. (1953), « Faulty persons », in *Communication Conduct in an Island Community* (thèse de doctorat), université de Chicago, p. 259-272 [reproduit et trad. par Chiarieri M.-C., « La communication en défaut », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 100 (déc. 1993), p. 66-72].
- Goffman E. (1959), *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York : Anchor Books [trad. fr. d'Accardo A., *La Mise en scène de la vie quotidienne*, tome 1 : *La Présentation de soi*, Paris : Minuit, 1973].
- Goffman E. (1961), *Encounters*, New York : The Bobbs-Merrill Company, Inc.
- Goldstein K. (1934), *Der Aufbau des Organismus*, La Haye : Martinus Nijhoff [trad. fr. de Burkhardt E. et Kuntz J., *La Structure de l'organisme*, Paris : Gallimard, 1983].

- Goodman N. (1955), *Facts, Fictions and Forecasts*, New York : The Bobbs-Merrill Company, Inc. [trad. fr. de Jacob F., *Faits, Fictions et Prédictions*, Paris : Minuit, 1983].
- Goudge T. A. (1952), « Peirce's theory of abstraction », in *Wiener and Young*, p. 121-132.
- Gouhier H. (1978), *La Pensée métaphysique de Descartes*, Paris : Vrin.
- Grimshaw J. (1990), *Argument Structure*, Cambridge (Mass.) : MIT Press.
- Guérout M. (1967), *Leibniz*, Paris : Aubier.
- Gumperz J. (1982), « Socio-cultural knowledge in conversational interference », in Gumperz J. (éd.), *Language and Cultural Identity*, Cambridge : Cambridge University Press [trad. fr. de Darteville M., Gilbert M., Joseph I., « Le savoir socio-culturel dans l'interférence conversationnelle », in *Engager la conversation*, Paris : Minuit, 1989].
- Hacking I. (1965), *The Logic of Statistical Inference*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Hacking I. (1990), *The Taming of Chance*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Hare R. D. (1965), « Suppression of verbal behavior as a consequence of delay and schedule of severe punishment », *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior*, 4.
- Hempel C. (1963), « Carnap and the philosophy of science », in Schlipp (éd.), *The Philosophy of Rudolph Carnap*, La Salle (Illinois) : Open Court.
- Hempel C. (1966), *Philosophy of Natural Science*, Englewood Cliffs (New Jersey) : Prentice Hall [trad. fr. de Saint-Sernin B., *Éléments d'épistémologie*, Paris : Armand Colin, 1972].
- Hinkle R. C. et Hinkle G. J. (1954), *The Development of Modern Sociology*, New York : Random House.
- Hollis M. (1994), *The Philosophy of Social Science*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Holmes L. (1966), « Peirce on self-control », *Transactions of the Peirce Society*, II, 2.
- Holton G. (1973), *Thematic Origins of Scientific Thought*, Harvard University Press [trad. des chapitres 1, 4, 8, 9 et

- 10, par Scheurer P., in *L'Invention scientifique*, Paris : PUF, 1982].
- Hookway C. (1986), « Peirce, le fondationnalisme et la justification des connaissances », *Philosophie*, 10, *La Métaphysique de Peirce* [trad. de Tiercelin C.].
- Hume D., *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, d'après l'édition de 1777, Oxford : Oxford University Press, 1992.
- Jackson F. (éd.) (1991), *Conditionals*, Oxford : Oxford Readings in Philosophy.
- Kamp H. (1981), « A theory of truth and discourse representation », in J. Groenendijk et al. (éd.), *Formal Methods in the Study of Language*, Amsterdam : Mathematical Center Tracks, 135.
- Kedar-Cabelli S. T. (1988), « Toward a computational theory of purpose-directed analogy », in Prieditis (éd.), *Analogica*, Morgan-Kaufman Publishers.
- Keynes J. M. (1921), *A Treatise of Probability*, Londres : Macmillan.
- Koyré A. (1966), *Études galiléennes*, Paris : Hermann.
- Labov W. (1966), « Hypercorrection by the lower middle class as a factor in linguistic », in Bright W. (éd.), *Sociolinguistics*, La Haye : Mouton, p. 84-101.
- Leibniz G. W., *Nouveaux Essais sur l'entendement*, chronologie, bibliographie, introduction et notes par Brunschwig J., Paris : Garnier-Flammarion, 1990.
- Le Senne R. (1949), *Traité de caractérolgie : précis d'idiologie*, Paris : PUF, 1989.
- Lewis D. (1973), *Counterfactuals*, Oxford : Basil Blackwell.
- Lewis D. (1976), « Survival and identity », in Rorty A. O. (1976).
- Lindenberg, Siegwart, Coleman et Nowak (éd.) (1986), *Approaches to Social Theory*, New York : Russel Sage Foundation.
- Luke T. (1985), « Reason and rationality in rational choice theory », *Social Research*, 52-1 (printemps), p. 65-98.
- Malinovsky B. (1930), *La Sexualité des sauvages*, Paris : Payot.
- Martin R. (1987), *Langage et Croyance*, Bruxelles : Mardaga.

- Marx K. (1932), *L'Idéologie allemande*, Paris : Éditions sociales, 1968.
- Mauss M. (1950), *Sociologie et Anthropologie*, Paris : PUF.
- Mc Culloch W. S. (1965), *Embodiments of Mind*, Cambridge (Mass.) : MIT Press.
- Mellor D. H. (1971), *The Matter of Chance*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Mellor D. H. (1991), *Matter of Metaphysics*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Merleau-Ponty M. (1949), *La Structure du comportement*, Paris : Gallimard.
- Milner J.-C. (1982), *Ordres et Raisons de langue*, Paris : Seuil.
- Monod J. (1970), *Le Hasard et la Nécessité*, Paris : Seuil.
- Morreau M. (1990), « Dispositionnal and generic sentences », *T. A. Informations, Revue internationale de traitement automatique des langues*, 31/ 2, p. 81-94.
- Morreau M. (1992), *Conditionals in Philosophy and Artificial Intelligence*, thèse de doctorat de l'université de Stuttgart, *Arbeitspapiere des Sonderforschungsbereichs*, 340, « Sprachtheoretische Grundlagen für die Computerlinguistik », 26.
- Morreau M. et Asher N. (1991), « Commonsense entailment : A modal theory of nonmonotonic reasoning », *Proceedings of the 12th International Journal of Computation and Artificial Intelligence*, 91, Sydney : Morgan Kaufmann Publishers.
- Nisbett (1984), *La Tradition sociologique*, Paris : PUF.
- Panofsky E. (1954), *Galileo as a Critic of Arts*, La Haye : Martinus Nijhoff [trad. fr. de Heinich N., *Galilée critique d'art*, Paris : Les Impressions nouvelles, 1992].
- Panofsky E. (1967), *Essais d'iconologie*, Paris : Gallimard.
- Pap A. (1963), « Reduction sentences and disposition concepts », in Schlipp P. A. (éd.), *The Philosophy of Rudolph Carnap*, La Salle (Illinois) : Open Court.
- Peirce C. S., *Collected Papers*, vol. I-VI, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1931 (selon l'usage, nous citons cette édition en donnant, dans l'ordre, le numéro du volume, puis celui du paragraphe).
- Peirce C. S., *The Annotated Catalogue of the Papers of C. S. Peirce*, Robin R. (éd.), Amherst (Mass.) : University of Mas-

- sachusetts Press, 1967 (abréviation : MS, suivi du numéro de manuscrit).
- Perry J. (1976), « The importance of being identical », in Rorty A. O. (1976).
- Popper K. (1959), *The Logic of Scientific Discovery*, Londres : Hutchinson [trad. fr. de Thyssen-Rutten N. et Devaux P., *La Logique de la découverte scientifique*, Paris : Payot, 1973].
- Popper K. (1982), *Quantum Theory and the Schism in Physics*, Londres : Hutchinson.
- Popper K. (1990), *A World of Propensities*, Bristol : Thoemmes Press [trad. fr. de Boyer A., *Un univers de propensions*, Combas : Éditions de l'Éclat, 1992].
- Price H. H. (1969), *Belief*, Londres : Alston & Unwin.
- Ramsey (1990), *Philosophical Papers*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Rhees R., Caton E. (éd.) (1963), « Can there be a private language ? », *Philosophy and Ordinary Language*, Urbana : University of Illinois Press.
- Rorty A. O. (éd.) (1976), *The Identity of Persons*, University of California Press.
- Russell B. (1957), *Mysticism and Logic*, New York : Doubleday Anchor Books, Garden City.
- Ryle G. (1949), *The Concept of Mind*, Londres : Hutchinson & Co. [trad. fr. de Stern-Gillet S., *La Notion d'esprit*, Paris : Payot, 1978].
- Sahlin N.-E. (1990), *The Philosophy of F. P. Ramsey*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Schlipp P. A. (éd.) (1963), *The Philosophy of Rudolph Carnap*, La Salle (Illinois) : Open Court.
- Shafir E. et Tversky A. (1992), « Thinking through uncertainty : nonconsequential reasoning and choice », *Cognitive Psychology*, 24.
- Storer (1950), « On defining soluble », *Analysis*, 11.
- Strawson (1959), *Individuals*, Londres : Methuen & Co. [trad. fr. de Shalom A. et Drong P., *Les Individus*, Paris : Seuil, 1973].
- Thorndyke E. L. (1898), *Animal Intelligence*, New York : Mac Millan.

- Tiercelin C. (1986a), « Le vague est-il réel ? Sur le réalisme de Peirce », in Tiercelin (1986b).
- Tiercelin C. (1986b) (éd.), *La Métaphysique de Peirce, Philosophie*, 10.
- Tiercelin C. (1992), *Le Problème des universaux chez Peirce*, thèse de doctorat, université Paris I.
- Tiercelin C. (1993), *La Pensée-signe*, Nîmes : Éditions Jacqueline Chambon.
- Tulving E. (1962), « Subjective organisation in free record of "unrelated" words », *Psychological Review*, 69, p. 344-354.
- Van Benthem (1985), *A Manual in Intensional Logic*, CSLI Lecture Notes 1, Stanford : CSLI.
- Vendler Z. (1967), *Linguistic and Philosophy*, Londres : Cornell University Press.
- Vernier B. (1989), « La théorie populaire des ressemblances familiales à Karpathos », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 78 (juin).
- Von Neuman J. et Morgenstern P. (1947), *The Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton : Princeton University Press.
- Von Wright (1971), *Explanation and Understanding*, Londres : Cornell University Press.
- Wacquant L. et Calhoun C. J. (1989), « Intérêt, rationalité et culture », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 78 (juin), p. 41-60.
- Weber M. (1925), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen : Mohr.
- Wittgenstein L. (1953), *Philosophische Untersuchungen (Philosophical Investigations)*, Oxford : Basil Blackwell [trad. fr. de Klossovsky P., *Recherches philosophiques*, Paris : Gallimard, 1961].
- Wittgenstein L. (1958), *The Blue and the Brown Books*, Oxford : Basil Blackwell [trad. fr. de Durand G., *Cahier bleu et Cahier brun*, Paris : Gallimard, 1965].
- Wittgenstein L. (1967), *Zettel*, Oxford : Basil Blackwell [trad. fr. de Fauve J., *Fiches*, Paris : Gallimard, 1971].
- Wittgenstein L. (1969a), *Über Gewissheit (On Certainty)*, Oxford : Basil Blackwell [trad. fr. de Fauve J., *De la certitude*, Paris : Gallimard, 1976].

SAVOIR FAIRE

Wittgenstein L. (1969b), *Philosophische Grammatik*, Oxford : Basil Blackwell [trad. fr. de Lescourret M.-A., *Grammaire philosophique*, Paris : Gallimard, 1980].

Wittgenstein L. (1980a), *Vermische Bemerkungen*, édition bilingue : *Culture and Value*, Oxford : Basil Blackwell [trad. fr. de Granel G., *Remarques mêlées*, Paris : Éditions Trans-Europ-Repress, 1984].

Wittgenstein L. (1980b), *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. I et II, Oxford : Basil Blackwell [trad. fr. de Granel G., *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, Paris : Éditions Trans-Europ-Repress, 1993].

Table

Introduction	7
1. Principes de différenciation des dispositions	15
2. Analyse sémantique :	
une disposition est une loi de comportement	23
La spécificité sémantique des dispositions	24
Une disposition n'est pas réductible à une répétition d'éventualités	38
Une disposition est une loi	39
Les capacités	53
Le conditionnel dispositionnel comme loi individuelle .	55
Disposition et « normalité »	60
3. Critique pragmatiste des présupposés fondationnalistes de l'antidispositionnalisme	65
Du fondationnalisme à l'antidispositionnalisme dans les sciences de la nature	66
Du fondationnalisme à l'antidispositionnalisme dans les sciences humaines	79
Arguments pragmatistes en faveur du rejet des pré- supposés fondationnalistes de l'antidispositionnalisme	84

4. Esquisse d'une théorie non fondationnaliste de l'apprentissage	89
L'apprentissage comme induction	90
L'apprentissage comme construction « abductive »	93
Un apprentissage n'est pas un processus irréversible	104
Un apprentissage est un investissement	105
 5. Analyse ontologique et épistémologique	109
Une disposition est une loi	109
Une disposition est une propension	112
Les dispositions sont des principes intentionnels de détermination du comportement	119
Comment agissent les dispositions ?	122
L'indétermination de la loi dispositionnelle	127
Adaptation et autorégulation des dispositions	136
Propriétés individuelles ou normes collectives ?	137
L'inertie dispositionnelle comme facteur d'autonomie relative des dispositions par rapport à leur contexte	143
La dépendance circulaire de la disposition et de la sphère pratique	148
 6. Peut-on réduire les dispositions ?	151
La réduction matérialiste	153
La réduction intellectualiste	158
La réduction mécaniste	176
La réduction sociologiste	180
Pourquoi ne pas s'en tenir à une description de l'usage ?	182
 7. Les extensions du dispositionnalisme (1) : les dispositions-croyances	193
Les croyances ne sont pas de pures représentations	195
La croyance comme disposition	213

La spécificité des dispositions-croyances	224
Comment mesurer les dispositions-croyances ?	235

8. Les extensions du dispositionnalisme (2) : les dispositions génériques	255
--	-----

Conclusion	265
-----------------------------	-----

<i>Liste des ouvrages mentionnés</i>	269
--	-----